

Tzvetan Todorov
**MEMORIA DEL MALE,
TENTAZIONE DEL BENE**
Inchiesta su un secolo tragico



Quale eredità ci ha lasciato il XX secolo? Da un lato ha fatto affiorare gli aspetti peggiori dell'essere umano. Ha visto la tragica affermazione del totalitarismo, con le sue due varianti, il nazismo e il comunismo, e gli errori di una democrazia pronta a usare le bombe atomiche contro i propri nemici o a intraprendere "guerre umanitarie" senza curarsi della contraddizione. Insieme con il male, il XX secolo ha però conosciuto anche il suo opposto. Alcuni individui dal drammatico destino e dall'implacabile lucidità hanno illuminato questa epoca oscura con il loro esempio e i loro scritti: Vassilij Grossman, Margarete Buber-Neuman, David Rousset, Primo Levi o Romain Gary hanno dimostrato che è possibile resistere al male.



Gli elefanti
Saggi

Tzvetan Todorov

Memoria del male, tentazione del bene

Inchiesta su un secolo tragico

Garzanti

Traduzione
di Roberto Rossi

Titolo originale:
"Mémoire du mal Tentation du bien"

Copyright 2000 by Editions Robert Laffont
licence arranged by S. Lea Ass. Paris.

INDICE

Prologo. Fine secolo.

1.

IL MALE DEL SECOLO

Le nostre democrazie liberali.

Totalitarismo: il tipo ideale.

Scientismo e umanesimo.

Nascita della dottrina totalitaria.

La guerra, verità della vita.

Ambivalenze totalitarie.

Il secolo di Vasilij Grossman.

2.

IL PARAGONE

Nazismo e comunismo.

Differenze.

Giudizi.

Il secolo di Margarete Buber-Neumann.

3.

LA CONSERVAZIONE DEL PASSATO

Controllare la memoria.

I tre stadi.
Testimoni, storici, commemoratori.
Il giudizio morale.
Le grandi narrazioni.

Il secolo di David Rousset.

4.

GLI USI DELLA MEMORIA

Né sacralizzare né banalizzare.
Al servizio dell'interesse.
Vocazione della memoria.

Il secolo di Primo Levi.

5.

PASSATO PRESENTE

Il «moralmente corretto».
Mito e storia.
Giustizia e storia.

Il secolo di Romain Gary.

6.

I PERICOLI DELLA DEMOCRAZIA

Le bombe di Hiroshima e Nagasaki.
Kosovo: il contesto politico.
L'intervento militare.
L'umanitario e il giudiziario.
Diritto d'ingerenza o dovere di assistenza?

Il secolo di Germaine Tillon.

Epilogo. Inizio secolo.

Note.

Indice dei nomi

Per Germaine Tillion,
che ha saputo attraversare il male
senza prendersi per un'incarnazione del bene.

PROLOGO

FINE SECOLO

Mi ricordo del primo gennaio 1950: avevo undici anni, e poiché la data rappresentava già una cifra abbastanza tonda, mi domandavo con qualche inquietudine, seduto ai piedi di un albero di Natale che allora si chiamava albero di Capodanno, se avrei raggiunto quella data altrimenti più tonda che è il primo gennaio 2000. Era talmente lontano, mezzo secolo ancora da attendere! Sarei sicuramente morto prima. Ora ecco che un batter d'occhio più tardi quest'altra data è arrivata, e mi incita, come tutti, a pormi la domanda: che cosa bisogna conservare di questo secolo? Dico proprio secolo, anche se si cambia contemporaneamente di millennio: quest'ultimo non si lascia afferrare, l'altro sì. Il «Times Literary Supplement», periodico letterario londinese, ci sollecita ogni anno a scegliere il «libro dell'anno»; alla fine del 1999 chiedevano anche il «libro del millennio». Ho giudicato la questione così futile che non ho mandato alcuna risposta. Il secolo, invece, produce senso: è la nostra vita più quella dei nostri genitori, tutt'al più dei nostri nonni. Un secolo è il tempo accessibile alla memoria degli individui.

Non sono uno «specialista» del ventesimo secolo, come può esserlo uno storico, un sociologo, un politologo, né voglio diventarlo adesso. I fatti, almeno nelle loro grandi linee, sono noti; oggi, come si dice, li si trova in tutti i buoni manuali. Ma i fatti in sé non rivelano il loro senso, che è ciò che m'interessa. Non vorrei sostituirmi agli storici, che già fanno bene il loro lavoro, ma riflettere sulla storia che essi stanno scrivendo. Il

mio sguardo sul secolo è quello non di uno «specialista», ma del testimone interessato, dello scrittore che cerca di capire il proprio tempo. Il mio destino personale determina in parte il punto d'approccio che scelgo, e ciò in duplice modo: per le peripezie della mia esistenza e per la mia professione. In due parole: sono nato in Bulgaria e ho vissuto in questo paese fino al 1963, mentre era sottomesso al regime comunista; da allora abito in Francia. Per un altro lato, il mio lavoro professionale concerne i fatti della cultura, della morale, della politica, e pratico, più particolarmente, la storia delle idee. La scelta di ciò che vi è stato di più importante nel secolo, di ciò che quindi permette di costruirne il senso, dipende dalla vostra identità. Per un africano, per esempio, l'avvenimento politico decisivo è sicuramente il colonialismo, e poi la decolonizzazione. Anche per un europeo - e qui mi occuperò essenzialmente del ventesimo secolo europeo, facendo solo brevi incursioni negli altri continenti - la scelta è ampiamente aperta. Alcuni direbbero che l'avvenimento maggiore, sulla lunga durata, è ciò che è chiamato la «liberazione delle donne»: la loro entrata nella vita pubblica, la loro presa di controllo della fecondità (la pillola) e, al tempo stesso, l'estensione dei valori tradizionalmente «femminili», quelli del mondo privato, sulla vita dei due sessi. Altri privilegeranno la diminuzione drastica della mortalità infantile, l'allungamento della vita nei paesi occidentali, gli sconvolgimenti demografici. Altri ancora potrebbero pensare che il senso del secolo è deciso dalle grandi conquiste della tecnica: dominio dell'energia atomica, decifrazione del codice genetico, circolazione elettronica dell'informazione, televisione.

Sono d'accordo con gli uni e con gli altri, ma la mia esperienza personale non mi dà nessun chiarimento supplementare su questi temi; essa mi orienta piuttosto verso una scelta diversa. L'avvenimento centrale, per me, è la comparsa di un nuovo male, di un regime politico inedito, il

totalitarismo, che, al suo apogeo, ha dominato buona parte del mondo; che oggi è scomparso in Europa, ma per nulla in altri continenti; e i cui strascichi restano presenti fra noi. Vorrei quindi interrogare qui, innanzitutto, le lezioni dello scontro fra il totalitarismo e il suo nemico, la democrazia.

Presentare il secolo come dominato dalla lotta fra queste due forze implica già una distinzione di valori che non tutti condividono. Il problema deriva dal fatto che l'Europa non ha conosciuto un totalitarismo ma due, il comunismo e il fascismo; che questi due movimenti si sono violentemente opposti, sul terreno dell'ideologia e poi sui campi di battaglia; che ora l'uno ora l'altro si sono visti avvicinare agli stati democratici. I tre raggruppamenti possibili fra questi regimi sono stati tutti praticati una volta o l'altra. In un primo tempo, i comunisti considerano insieme i loro nemici (tutti dei capitalisti!), le democrazie liberali e il fascismo distinguendosi come forma moderata e forma estrema del medesimo male. A metà degli anni Trenta, e più ancora durante la seconda guerra mondiale, la distinzione cambia: democratici e comunisti formano allora un'alleanza antifascista. Infine, qualche anno prima dello scoppio della guerra, e soprattutto dopo la sua fine, è stato proposto di considerare fascismo e comunismo come due sottospecie del medesimo genere, il totalitarismo, parola rivendicata all'inizio dai fascisti italiani. Tornerò più avanti sulle definizioni e sulle delimitazioni; ma è già chiaro, dall'articolazione globale che scelgo, che questa terza distinzione ai miei occhi è la più illuminante.

La scelta dell'avvenimento maggiore restringe sensibilmente il mio tema. Non solo mi limiterà per l'essenziale a un unico continente, il mio, ma il secolo stesso si abbrevia un po': il suo periodo centrale va dal 1917 al 1991, anche se bisognerà risalire indietro e, per altro verso, interrogarsi sul suo ultimissimo decennio. Fatto più importante, mi limito a un solo avvenimento della vita pubblica, lasciando nell'ombra tutti gli

altri, come vita privata, arti, scienze o tecniche. Ma la ricerca del senso ha sempre un prezzo: essa procede per scelta e messa in relazione - che avrebbero potuto essere altre. Il senso che credo di intravedere non esclude quello degli altri - vi si aggiunge, nel migliore dei casi. Il mio punto di partenza, la duplice affermazione secondo cui il totalitarismo è la grande innovazione politica del secolo e che esso è anche un male estremo, comporta già una prima conseguenza: bisogna rinunciare all'idea di un progresso continuo, al quale credevano alcuni grandi spiriti dei secoli passati. Il totalitarismo è una novità, ed è peggio di ciò che lo precedeva. Ciò non prova affatto che l'umanità segua inesorabilmente una china discendente, ma solo che la direzione della storia non è sottomessa ad alcuna legge semplice né, forse, ad alcuna legge tout court. Lo scontro fra totalitarismo e democrazia, come quello fra le due varianti totalitarie, comunismo e nazismo, costituisce il primo tema della mia inchiesta. Il secondo ne deriva per il fatto stesso che questi avvenimenti appartengono per l'essenziale al passato e sopravvivono fra noi solo grazie alla memoria. Ora, quest'ultima non è affatto assimilabile a una registrazione meccanica di ciò che accade; essa ha forme e funzioni fra cui è obbligatorio scegliere, la sua istituzione conosce fasi che possono subire perturbazioni specifiche, essa può essere assunta da attori differenti e condurre ad atteggiamenti morali opposti. La memoria è sempre e necessariamente una buona cosa, e l'oblio una maledizione assoluta? Il passato permette di capire meglio il presente o serve il più delle volte a nascondere? Le memorie del secolo saranno dunque, a loro volta, sottoposte a esame.

Infine, anche se si tratta innanzitutto di riflettere sul senso di questo avvenimento centrale, mi vedo obbligato a prendere conoscenza anche del passato più immediato, quello posteriore alla caduta del Muro di Berlino, per interrogarlo alla luce degli insegnamenti scaturiti dall'analisi precedente. Una volta vinto

il totalitarismo, sarebbe sopravvenuto il regno del bene? O nuovi pericoli incombono sulle nostre democrazie liberali? L'esempio che scelgo qui è tratto dall'attualità recente, poiché si tratta della guerra in Jugoslavia e, più specificamente, degli avvenimenti nel Kosovo. Il passato totalitario, il modo in cui si perpetua nella memoria, infine le luci che getta sul presente formeranno dunque i tre tempi dell'inchiesta che segue.

Ho scelto di mescolare a questa riflessione sul bene e sul male politici del secolo un richiamo di alcuni destini individuali fortemente segnati dal totalitarismo, che tuttavia hanno saputo resistergli. Gli uomini e le donne di cui parlerò non sono del tutto diversi dagli altri. Non sono né eroi né santi, e neppure dei «giusti»; sono individui fallibili, come voi e me. Tuttavia hanno seguito tutti un itinerario drammatico; hanno tutti sofferto nella loro carne, e al tempo stesso hanno cercato di far passare il frutto della loro esperienza nei loro scritti. Costretti a vedere da vicino il male totalitario, si sono mostrati più lucidi della media e, grazie al loro talento come alla loro eloquenza, hanno saputo trasmetterci ciò che avevano imparato, senza tuttavia mai diventare dei perentori distributori di lezioni. Queste persone provengono da paesi diversi, Russia, Germania, Francia, Italia, e tuttavia qualcosa li accomuna. Da un autore all'altro (anche se ci sono sfumature) si ritrova lo stesso sentimento, quello di uno spavento che non conduce alla paralisi; e anche uno stesso pensiero, per il quale trovo una sola etichetta appropriata, quella di "umanesimo critico". I ritratti di Vasilij Grossman e di Margarete Buber-Neumann, di David Rousset e di Primo Levi, di Romain Gary e di Germaine Tillon sono lì per aiutarci a non disperare.

Come ci si ricorderà un giorno di questo secolo? Sarà chiamato il secolo di Stalin e di Hitler? Sarebbe accordare ai tiranni un onore che non meritano: è inutile glorificare i malfattori. Gli si darà il nome degli scrittori e dei pensatori che erano da vivi i più influenti, che suscitavano più entusiasmo e

controversia, quando a cose fatte ci si accorge che si sono quasi sempre ingannati nelle loro scelte e che hanno indotto in errore i milioni di lettori che li ammiravano? Sarebbe un peccato riprodurre nel presente gli errori del passato. Per parte mia preferirei che si ricordassero, di questo cupo secolo, le figure luminose di alcuni individui dal destino drammatico, dalla lucidità impietosa, che hanno continuato malgrado tutto a credere che l'uomo merita di rimanere lo scopo dell'uomo (1).

1.

IL MALE DEL SECOLO

"Il mondo intero - tutta l'immensità dell'Universo - mostra la sottomissione passiva della materia inanimata, solo la vita è il miracolo della libertà".

VASILIJ GROSSMAN, "la Madonna Sistina".

Le nostre democrazie liberali.

Prima guerra mondiale: otto milioni e mezzo di morti sui fronti, quasi dieci milioni nella popolazione civile, sei milioni di invalidi. Durante lo stesso periodo: genocidio degli Armeni, un milione e mezzo di persone messe a morte dal potere turco. Russia sovietica, nata nel 1917: cinque milioni di morti a causa della guerra civile e della carestia del 1922, quattro milioni di vittime della repressione, sei milioni di morti durante la carestia organizzata del 1932-33. Seconda guerra mondiale: più di trentacinque milioni di morti nella sola Europa, di cui almeno venticinque in Unione Sovietica. Durante la guerra, sterminio degli ebrei, degli zingari, degli handicappati mentali: più di sei milioni di vittime. Bombardamenti alleati della popolazione civile in Germania e in Giappone: parecchie centinaia di migliaia di morti. Senza parlare delle sanguinose guerre condotte dalle potenze europee nelle loro colonie, come la Francia in Madagascar, Indocina, Algeria...

Sono queste le grandi ecatombe del ventesimo secolo, ridotte alle date, ai luoghi e al numero delle vittime. Il diciottesimo secolo è stato definito dagli storici come il «secolo dei lumi»; un giorno si finirà per definire il nostro il «secolo delle tenebre»? A sentire questa litania di massacri e di sofferenze, quei numeri smisurati che nascondono volti di persone che bisognerebbe evocare a una a una, la prima reazione è quella dello scoraggiamento. Tuttavia non ci si può fermare qui. La storia del ventesimo secolo in Europa è indissociabile da quella del totalitarismo. Lo stato totalitario inaugurale, la Russia sovietica, è nato durante la prima guerra

mondiale e ne porta l'impronta; la Germania nazista seguirà poco dopo. La seconda guerra inizierà mentre i due stati totalitari sono alleati e proseguirà con una lotta senza pietà fra i due. La seconda metà del secolo si svolge all'ombra della guerra fredda che oppone l'occidente al campo comunista. I cent'anni appena trascorsi sono stati dominati dalla lotta del totalitarismo con la democrazia o da quella delle due branche totalitarie fra loro. Adesso che i conflitti sono terminati, possiamo identificare lo scenario: tutto è accaduto come se, per guarirsi dai loro mali precedenti, i paesi europei avessero cercato un rimedio, poi si fossero accorti che esso era peggiore del male; quindi lo hanno respinto. Da questo punto di vista, questo secolo può essere considerato come una lunga parentesi; il ventunesimo riprende le cose là dove le aveva lasciate il diciannovesimo.

Per l'essenziale, il totalitarismo appartiene ormai al passato: questo male particolare è stato vinto. Ma abbiamo bisogno di capire ciò che è accaduto: prima di voltare una pagina, diceva l'antico dissidente Jeliou Jeleu, diventato per qualche tempo presidente della Bulgaria, bisogna leggerla. E per noi che l'abbiamo vissuta, tale bisogno è sentito come un'imperiosa necessità personale. «Non si prepara l'avvenire senza chiarire il passato», scrive Germaine Tillon. Quelli che conoscono il passato dall'interno hanno il dovere di trasmetterne la lezione a coloro che lo ignorano. Ma qual è?

Per iniziare a rispondere a questa domanda, bisogna prima porsene un'altra: che cosa significano esattamente i termini di «totalitarismo» e di «democrazia»? Si tratta, lo si vede subito, di due istanze di ciò che oggi è chiamato un «tipo ideale» di regime politico. Questa prima delimitazione comporta due elementi. Il tipo ideale: è così che si definisce, da Max Weber in poi, la costruzione di un modello destinato a rendere la realtà più comprensibile, senza che sia peraltro necessario potere osservarne l'incarnazione perfetta nella storia. Il tipo ideale

indica un orizzonte, una prospettiva, una tendenza. I fatti osservabili empiricamente lo illustrano a un grado più o meno elevato, tutti i suoi tratti costitutivi o soltanto alcuni si rintracciano lungo tutto un periodo storico o durante una sua sola parte, e via di seguito. Bisogna insistere su questo, perché certi storici e sociologi credono di poter fare a meno di simili costruzioni concettuali, attenendosi a ciò che sembra loro un grosso buon senso empirico. In realtà essi accettano, senza rendersene conto e senza poterli criticare, i concetti e i «tipi ideali» veicolati dal linguaggio comune. Il tipo ideale non è, in sé stesso, vero; può solo essere più o meno utile, suggestivo, chiarificante. Da un altro lato, si tratta ogni volta di un regime politico, non di una società presa nel suo insieme, ancor meno di un'altra delle sue dimensioni, come per esempio l'economia: è fin troppo chiaro, in particolare, che nella Germania nazista e in Unione Sovietica il sistema economico e la composizione sociale dei gruppi politici sono differenti, e che non si ottiene gran che a definirli con un termine comune.

La democrazia moderna, in quanto tipo ideale, presuppone la compresenza di due principi, che si trovano già enunciati insieme da John Locke nel diciassettesimo secolo, ma che saranno articolati con chiarezza all'indomani della rivoluzione francese, quando, insomma, i «lavori pratici» avvenuti nel frattempo obbligheranno a mettere a punto la teoria. Questa articolazione sarà opera, in particolare, di Benjamin Constant nel suo trattato "Principi di politica" (1806). I due principi potrebbero essere chiamati: autonomia della collettività e autonomia dell'individuo.

L'autonomia della collettività, beninteso, è un'esigenza antica, quella stessa che contiene la parola «democrazia», ossia potere del popolo. Qui la questione pertinente è di sapere, innanzitutto, se è il popolo che detiene il potere o solo una delle sue parti, o addirittura un unico individuo (il re o il tiranno); e, poi, se questo potere proviene dalla sola volontà

umana o se è concesso da una forza sovrumana, Dio, la struttura stessa dell'universo o le tradizioni. L'autonomia politica, in questa accezione, consiste in ciò che la collettività vive sotto leggi che essa stessa si è data, e che può modificare quando lo desidera. Da questo punto di vista, Atene è una democrazia, anche se la sua definizione di «popolo» è molto restrittiva, poiché esclude le donne, gli schiavi e gli stranieri, cioè i tre quarti della popolazione.

Gli stati cristiani, dopo la caduta dell'impero romano, non riconoscono l'autonomia politica, detta anche sovranità del popolo: il potere adesso ha origine in Dio. Tuttavia, dal quattordicesimo secolo, Guglielmo di Occam afferma che Dio non è responsabile dell'ordine (o del disordine) del mondo; Guglielmo si riallaccia così al principio cristiano originario (il mio regno non è di questo mondo). Il potere umano, egli dichiara, appartiene solo agli uomini: per questo si schiererà con l'imperatore contro il papa, che cerca di cumulare potere spirituale e potere temporale. Da quest'epoca in poi, l'affermazione dell'autonomia politica acquista sempre più forza, fino al suo trionfo nelle rivoluzioni americana e francese. «Ogni governo legittimo è repubblicano», dichiarava Rousseau nel "Contratto sociale", e aggiungeva in nota: «Intendo con questa parola ogni governo guidato dalla volontà generale che è la legge» (1); in questo senso, anche la monarchia può essere repubblicana. Detto altrimenti: è legittima solo la repubblica, il regime governato dalla volontà generale del popolo. Democrazia, autonomia collettiva, sovranità del popolo, volontà generale e repubblica sono, da questo punto di vista, termini affini.

La rivoluzione francese strappa il potere dalle mani dei monarchi e lo ripone fra quelle del popolo (anche se quest'ultimo è sempre definito in modo restrittivo); tuttavia, il risultato non è brillante: il terrore regna al posto della libertà. Dove ci si è sbagliati? si domandano i grandi spiriti liberali,

coloro che aderiscono all'idea della sovranità popolare. Il fatto è che si è dimenticato di limitare il principio dell'autonomia collettiva con quello dell'autonomia individuale: l'una non deriva dall'altra, sono veramente due. «Non bisogna mai presumere,» diceva tuttavia Locke «che il potere della società si estenda al di là del bene comune» (2). All'indomani della rivoluzione, gli spiriti liberali, Sieyès, Condorcet, Benjamin Constant soprattutto, lo notano: il potere è passato dalle mani del re a quelle dei rappresentanti del popolo, ma è rimasto sempre altrettanto assoluto (se non lo è diventato maggiormente). I rivoluzionari credono di rompere con l'Ancien Régime, in realtà ne perpetuano uno degli aspetti più nefasti. L'individuo, non meno che la collettività, aspira all'autonomia; per preservarla, bisogna proteggerlo non solo dai poteri a cui non partecipa (è escluso dal diritto divino dei re), ma anche dai poteri del popolo: questi ultimi devono estendersi fino a un certo limite (il «bene comune»), ma non oltre.

E' la congiunzione di questi due principi che definisce l'espressione «democrazia liberale», corrispondente agli stati democratici moderni. Si può anche parlare di un versante «repubblicano» e di un versante «liberale» delle nostre democrazie; Constant, per parte sua, vi si riferiva come alla «libertà degli Antichi» e la «libertà dei Moderni». Ciascuno di essi ha potuto esistere indipendentemente dall'altro: sovranità del popolo senza garanzie per la libertà dell'individuo, come nella Grecia antica; regimi liberali in seno a una monarchia di diritto divino. E' la loro unione che segna la nascita della modernità politica.

Ciò significa che le nostre democrazie sono degli stati che non conoscono nulla di superiore all'espressione della volontà, sia essa collettiva che individuale? Il delitto potrebbe diventare in esse legittimo perché il popolo l'ha voluto e l'individuo l'ha accettato? No. C'è qualcosa che si trova al di sopra della

volontà individuale e della volontà generale, e che tuttavia non è la volontà di Dio: è l'idea stessa di giustizia. Ma questa superiorità non è propria delle sole democrazie liberali, essa è presupposta da ogni associazione politica legittima, da ogni stato giusto. Qualunque sia la forma di tale associazione, assemblea tribale, monarchia ereditaria o democrazia liberale, perché sia legittima bisogna che si dia per principio il benessere dei suoi sudditi e la giusta regolamentazione dei loro rapporti. Michael Kohlhaas, nel celebre racconto di Kleist, non vive in democrazia; ma può rivoltarsi contro l'ingiustizia di cui è vittima e farsi forte del proprio buon diritto: l'arbitrio e il regno dell'interesse personale non sono tollerabili in nessuno stato. La democrazia, come ogni stato legittimo, riconosce che la giustizia non scritta, quella che pone l'associazione politica stessa al servizio dei sudditi e afferma così il rispetto loro dovuto, è superiore all'espressione della volontà popolare o all'autonomia personale. Proprio per questo noi possiamo qualificare come «delitto» ciò che le leggi di un paese particolare autorizzano o addirittura raccomandano - per esempio, la pena di morte -, o riconoscere come «disastro» un'espressione della volontà popolare (per esempio, quella che installa Hitler al potere).

Questo è il «genere prossimo» delle democrazie liberali (sono degli stati legittimi); quanto alla loro «differenza specifica», essa consiste in una duplice autonomia, collettiva e individuale. Intorno a questi due grandi principi si accumulano in sovrappiù numerose regole, che ne dipendono più o meno direttamente, e che formano insieme la nostra immagine della democrazia. Così, per l'autonomia collettiva, l'idea dell'uguaglianza dei diritti, e di tutto ciò che essa implica. Se sovrano è il popolo, allora tutti devono partecipare al potere, e allo stesso titolo gli uni quanto gli altri (in quanto parti costitutive di tale popolo). In una democrazia, dunque, le leggi sono le stesse per tutti, si sia o no ricchi, celebri e potenti. Si

vede quanto le democrazie reali siano imperfette da questo punto di vista, pur restando conformi al loro tipo ideale, poiché a volte tengono lontano ampie parti della popolazione (in Francia, i poveri fino al 1848; le donne fino al 1944). Il suffragio veramente universale per noi fa parte della definizione della democrazia: per questo il regime dell'apartheid nell'Africa del Sud ne era escluso. In più, tale suffragio anziché gestire direttamente ogni questione conduce all'elezione di deputati: la democrazia liberale è rappresentativa e ricorre solo eccezionalmente alla consultazione diretta o referendum.

Quanto all'autonomia individuale - che non è mai intera ma concerne solo un territorio preliminarmente delimitato, quello della vita privata -, è parso che un mezzo potesse assicurarla più di ogni altro, al punto che tale mezzo ha potuto diventare un sinonimo di libertà ed essere percepito come un fine in sé: è il pluralismo. Questo termine si applica a molteplici risvolti della vita in società, ma il suo senso e la sua destinazione sono sempre gli stessi: la pluralità assicura l'autonomia dell'individuo. Cos'è, innanzitutto, per la separazione stessa fra il teologico e il politico, il divino e l'umano, avviata da Guglielmo di Occam. Si tratta proprio, notiamo, di una separazione, e non della vittoria di uno sull'altro. La democrazia non esige che i suoi cittadini smettano di credere in Dio, essa domanda loro soltanto di chiudere le loro credenze nello spazio della vita privata e di tollerare che quelle del vicino siano differenti. La democrazia è un regime laico, non ateo; essa rifiuta di fissare la natura ideale di ciascuna vita particolare e si limita ad assicurare la pace fra questi diversi ideali - a condizione, tuttavia, che essi non contravvengano alle idee soggiacenti di giustizia.

Le sfere in cui s'impegna l'esistenza di ogni individuo devono ugualmente rimanere separate. La prima separazione, qui, è quella del pubblico e del privato, che prolunga la distinzione fra il collettivo e l'individuale. Constant se n'era già

accorto: queste due sfere obbediscono a principi differenti. Come l'autonomia personale non deriva dall'autonomia collettiva, così il mondo delle relazioni personali non si confonde con quello dei rapporti che si stabiliscono fra gli uomini per il fatto stesso che vivono in società. E' quest'ultima parte dell'esistenza umana che si presume sia presa in carico, in modo più o meno perfetto, dallo stato; e l'ideale della sua azione è la giustizia. Ma lo stesso accade delle relazioni personali, quelle in cui gli individui diventano esseri unici gli uni rispetto agli altri, insostituibili. Questo mondo, lungi dall'obbedire ai principi di uguaglianza e di giustizia, è intessuto di preferenze e di rigetti; il suo punto culminante è l'amore. Lo stato democratico, fatto essenziale, non legifera sull'amore; idealmente, dovrebbe essere il contrario: «L'amore deve sempre sorvegliare la giustizia», scrive Lévinas quando descrive l'umanesimo come filosofia della democrazia (3). A contatto delle persone reali, bisogna poter adattare la legge impersonale.

Nel seno stesso del mondo pubblico è mantenuta la separazione del politico e dell'economico: così non spetta ai detentori del potere politico controllare interamente l'economia. Si vede allora perché una certa ortodossia marxista è incompatibile con la democrazia liberale: l'esproprio dei mezzi di produzione rimette la potenza economica nelle mani di coloro che detengono già il potere politico. Il mantenimento della proprietà privata, nella misura in cui assicura l'autonomia dell'individuo, è in accordo con lo spirito democratico, anche se non è sufficiente per farlo trionfare. Reciprocamente, una politica interamente dettata da considerazioni economiche è estranea allo spirito della democrazia liberale, checché ne dica oggi un discorso ultraliberale che pretenda di risolvere tutti i problemi sociali grazie all'economia di mercato.

La vita politica stessa, in democrazia, obbedisce al principio del pluralismo. Innanzitutto, l'individuo è protetto da leggi

contro ogni azione proveniente da coloro che detengono il potere: è un effetto della famosa separazione dei poteri esecutivo e legislativo (e giudiziario), richiesta da Montesquieu. Ciò che egli chiama "moderazione", e che costituisce il suo ideale di regime politico, qualunque ne sia l'origine o la forma, repubblica o monarchia, è solo un altro nome per il pluralismo che assicura l'autonomia dell'individuo. Il diritto e il potere restano qui chiaramente separati, e il primo controlla il secondo; la società non è unicamente un campo di battaglia fra le differenti forze che la abitano, essa si costituisce in stato di diritto, retto da un contratto tacito che impegna tutti i cittadini.

Il medesimo principio richiede una pluralità di organizzazioni politiche, chiamate partiti, fra i quali il cittadino può scegliere liberamente. Anche quando, nel corso delle elezioni, uno dei partiti conquista il potere, i partiti sconfitti, divenuti l'opposizione, hanno ugualmente dei diritti; proprio come, nella società stessa, le minoranze: benché debbano sottomettersi alla volontà della maggioranza, non perdono il diritto di organizzare la propria vita privata come vogliono. Le diverse organizzazioni e associazioni pubbliche non devono ugualmente appartenere a una sola tendenza politica, né sentirsi costrette a una fede politica a tutti i costi. Infine i mezzi di diffusione dell'informazione - stampa, media, biblioteche e altri - restano essi stessi plurali, per sfuggire a un'unica tutela politica. Questo pluralismo, che limita il potere politico e assicura l'autonomia dell'individuo, è a sua volta limitato. Così, lo stato democratico non ammette nessun pluralismo nell'uso legittimo della violenza: esso è il solo ad avere un esercito e una polizia, e reprime ogni manifestazione privata di questa stessa violenza, o addirittura ogni incitazione in questa direzione. Allo stesso modo, mentre lo stato non impone nessun ideale di vita buona ai propri cittadini, esso ne esclude alcuni che vanno contro i propri principi: punisce, per

esempio, coloro che esaltano la violenza, o quelli che praticano la discriminazione verso certi gruppi e battono così in breccia l'uguaglianza di fronte alla legge. Il rifiuto del pluralismo può estendersi ad altri campi senza peraltro rimettere in discussione l'identità democratica. Così, in Francia, esiste una sola lingua ufficiale, il francese, un solo esame alla fine degli studi secondari, il baccalaureato [N.d.T. Titolo equivalente, in Italia, al diploma di maturità delle medie superiori.]. Le forme di pluralismo enumerate in precedenza, invece, sono indispensabili. La rivoluzione americana e la rivoluzione francese, alla fine del diciottesimo secolo, inaugurano l'era delle democrazie liberali in Europa e nell'America del nord, anche se il cammino del loro trionfo è seminato di insidie. Il diciannovesimo secolo vede, indiscutibilmente, un'affermazione di questo tipo di regime politico. Nello stesso tempo in cui si rafforza la separazione tra fede e ragione, si autonomizzano progressivamente la chiesa e lo stato. Ciò non vuole dire che tutti approvino questa evoluzione; in Francia, i partigiani dell'Ancien Régime sono numerosi e, spesso, prediligono questo o quell'aspetto della vecchia società più di ciò che vedono con i loro occhi. Bisogna ben dire che non tutto è perfetto in questo mondo nuovo: la festosa autonomia personale si paga con la perdita dei riferimenti tradizionali come con una miseria dalle forme inedite. Due critiche, in particolare, sono spesso rivolte dai conservatori (quelli che preferiscono il passato al presente) ai democratici. L'una e l'altra critica corrispondono a caratteristiche reali delle società nuove, di cui questi critici vedono solo gli effetti nefasti. La prima è l'indebolimento del legame sociale: la società democratica è «individualista»; se assicura l'autonomia delle persone, lo fa al prezzo di ciò che caratterizza la loro stessa esistenza, ossia l'interazione sociale. Lo spazio pubblico si restringe e va a rotoli, a profitto di una sfera privata ipertrofica: la società è minacciata dall'atomizzazione. Gli stati

democratici, profetizzano i conservatori, sono popolati di solitari infelici. La seconda caratteristica è la scomparsa dei valori comuni (la società democratica è «nichilista»): essa ha cominciato dissociando lo stato e la chiesa, e finirà per privare gli individui di ogni riferimento comune, potendo ciascuno scegliere i propri valori senza preoccuparsi di quelli altrui.

Queste due critiche sono costantemente ripetute lungo il diciannovesimo secolo; bisogna ricordarsi a qual punto quelli che oggi ci appaiono come i migliori spiriti del tempo (in Francia Baudelaire, Flaubert, Renan e tanti altri) disprezzano e denigrano la democrazia. Esse comunque non conducono a un'azione politica violenta: si tratta piuttosto della nostalgia di un passato in parte immaginario. Le cose cambieranno nella seconda metà del secolo, quando l'ideale sarà estratto dal passato e proiettato nel futuro. E' in questo contesto che si preparerà il progetto totalitario. Esso riprenderà in effetti le critiche che i conservatori rivolgono alla democrazia - distruzione del legame sociale, scomparsa dei valori comuni - e si proporrà di rimediarvi con un'azione politica radicale.

Totalitarismo: il tipo ideale.

Che cosa intendiamo per regime «totalitario»? I politologi e storici del ventesimo secolo, da Hannah Arendt (4) a Krzystof Pomian (5), si sono impegnati a trovare e a descrivere le diverse caratteristiche. La cosa più semplice sarebbe confrontare questo nuovo fenomeno al tipo ideale della democrazia ricordato prima. I due grandi principi - autonomia della collettività, autonomia dell'individuo - ricevono trattamenti diversi. Il totalitarismo respinge apertamente il secondo - che era ugualmente oggetto di critiche da parte dei conservatori. Non è più l'io di ciascun individuo che in questo caso è valorizzato, ma il noi del gruppo. Logicamente, il grande

mezzo per assicurare questa autonomia, il pluralismo, è a sua volta scartato e sostituito dal suo contrario, il monismo. Sotto questo aspetto, lo stato totalitario si oppone punto per punto allo stato democratico.

Questo monismo (esso stesso sinonimo di «totalitario») deve essere inteso nei due sensi che, complementari, non saranno sempre sfruttati l'uno quanto l'altro. Da una parte, tutta la vita dell'individuo si trova riunificata, non è più divisa in sfera pubblica con delle costrizioni e in sfera privata libera, poiché l'individuo deve rendere conforme alla norma pubblica la totalità della propria esistenza, comprese le sue credenze, i suoi gusti e le sue amicizie. Il mondo personale è dissolto nell'ordine impersonale. L'amore, qui, non ha più statuto a parte, un territorio riservato sul quale possa regnare da padrone incontestato; ancor meno esso può pretendere di orientare l'azione della giustizia stessa. La degradazione dell'individuo comporta quella delle relazioni interpersonali: stato totalitario e autonomia dell'amore si escludono reciprocamente.

D'altra parte, per raggiungere l'ideale di unità, di comunità, di legame organico, lo stato totalitario impone il monismo in tutta la vita pubblica. Esso ristabilisce l'unità teologico-politica erigendo un ideale unico in dogma di stato, instaurando quindi uno stato «virtuoso» ed esigendo l'adesione spirituale dei suoi sudditi (è come se, nel passato più lontano, il papa fosse divenuto nello stesso tempo imperatore). Il totalitarismo sottomette l'economico al politico, procedendo a nazionalizzazioni o controllando strettamente tutte le attività di questo settore, difendendo al tempo stesso la teoria secondo cui è l'economia che regge la politica (nel caso del comunismo). Esso instaura un regime a partito unico, il che significa sopprimere i partiti, e sottomette a sé stesso anche tutte le altre organizzazioni o associazioni. Per tale ragione, il potere totalitario è ostile alle religioni tradizionali (in ciò si

oppone anche al conservatorismo), a meno che queste non facciano atto di vassallaggio nei suoi riguardi. L'unificazione condiziona la gerarchia sociale: le masse sono sottomesse ai membri del partito, questi ultimi ai membri della nomenklatura (i «quadri»), subordinati a loro volta a un piccolo gruppo di dirigenti, in cima al quale regna il capo supremo, o «guida». Il regime controlla tutti i media e non permette l'espressione di alcuna opinione dissidente. Mantiene, beninteso, i monopoli che si riservava anche lo stato democratico: quello dell'educazione, quello della violenza legittima (i termini di stato, di partito e di polizia finiscono così per diventare dei sinonimi).

Bisogna precisare che, nella pratica del comunismo, incarnata dapprima da Lenin e Stalin, più tardi dai loro discepoli negli altri paesi, l'ideologia non si distingue solo per il suo contenuto ma anche per il suo statuto. Infatti, fin dalla rivoluzione di Ottobre, la separazione fra ideologia e politica, fini e mezzi, incomincia a perdere senso. Prima si poteva credere che la rivoluzione, il partito, il terrore fossero gli strumenti necessari per giungere alla società ideale. D'ora in poi la separazione non è più possibile e il monismo caratteristico dei regimi totalitari si rivela nella sua pienezza. Il termine stesso di «ideocrazia» diventa un pleonasma, poiché l'«idea» in questione non è altro che la vittoria del potere comunista. Non c'è verità del comunismo alla quale si potrebbe accedere indipendentemente dal partito; tutto avviene come se la chiesa si mettesse al posto di Dio.

Questo singolare statuto dell'ideologia rende un po' più comprensibile la repressione che si abbatte sull'apparato bolscevico stesso fra il 1924 e il 1939. Ci si è sovente posti la domanda: perché mai nel corso di questo periodo sono i comunisti più convinti che vengono colpiti dalla repressione? Lo stesso enigma si ripropone all'indomani della guerra nell'Europa dell'Est. Le vittime delle purghe dell'epoca (1949-

1953) non sono infatti i tiepidi o gli esitanti, ma proprio i più combattivi fra i dirigenti: Kostov in Bulgaria, Rajk in Ungheria, Slànsky in Cecoslovacchia. Si potrebbe credere che, nell'ottica del comunismo stesso, sono questi i suoi migliori servitori e che le loro sventure sono simili, fatte le debite proporzioni, a quelle da cui si trova oppresso Giobbe, uomo «perfetto e retto». O anche pensare ai virtuosi stoici descritti da Seneca: Dio tormenta quelli che favorisce, copre di afflizioni i migliori, mette duramente alla prova gli animi generosi. Stalin, Dio in terra, ha deciso di agire allo stesso modo? Questa persecuzione è il segno di una distinzione, il privilegio della virtù? La domanda merita di essere posta perché, oggi lo sappiamo, questi processi nell'Europa dell'Est non sono affatto indipendenti gli uni dagli altri, obbediscono a un impulso e a un'intenzione unici, provenienti da Mosca.

Ora possiamo intravedere le ragioni di tale politica. Se il regime avesse voluto che ciascuno seguisse il proprio cammino verso l'ideale, che ne proponga la propria interpretazione, i vecchi bolscevichi compagni di Lenin o i dirigenti condannati nell'Europa dell'Est sarebbero stati i migliori candidati. Ma non è questo il senso profondo dell'impegno comunista. Ogni autonomia individuale, di pensiero o d'azione, è condannabile perché solo il partito può avere ragione. Se bastasse, per essere un buon comunista, cercare da sé la via migliore verso l'ideale, si creerebbe una breccia nel monismo totalitario, perché diventeremmo noi stessi la fonte della nostra legittimità, invece di riceverla dalle mani del potere, che equivale a dire dal partito e dal suo capo supremo. Questo strappo al monismo sarebbe stato inammissibile per la guida, che si prodiga quindi a eliminare o a spezzare tutti i membri dell'apparato dirigente sospettati di voler pensare e agire da sé stessi. La relazione fra ideologia e potere è simile nella Germania nazista: anche là Hitler elimina assai presto i compagni di lotta il cui fervore ideologico non è assolutamente in causa ed esige la fedeltà

assoluta non a una dottrina nazista astratta - "Mein Kampf", del resto, non ha nulla del trattato filosofico -, ma al potere stesso, incarnato dalla persona del Führer. Tale sarà in particolare, in maniera esplicita, l'impegno delle S.S. La concentrazione e la personalizzazione del potere sono simili qui e là.

Quanto all'altro principio degli stati democratici, l'autonomia collettiva, e alle sue conseguenze, lo stato totalitario afferma di mantenerle; in realtà, le svuota di ogni contenuto. La sovranità del popolo è preservata sulla carta, ma la «volontà generale» è di fatto alienata a favore del gruppo dirigente, che ha trasformato le elezioni in plebiscito (un solo candidato, eletto dal 99% dei votanti). Tutti sono ritenuti uguali di fronte alla legge, ma di fatto essa non è applicata ai membri della casta superiore e non protegge gli avversari del regime, che saranno perseguiti in modo arbitrario. L'ideale proclamato è l'uguaglianza, tuttavia la società totalitaria crea nel proprio seno innumerevoli gerarchie e privilegi: una categoria sociale ha diritto di avere un passaporto, di passare per una certa strada, di rifornirsi in un certo negozio, di mandare i propri figli in una certa scuola specializzata, di passare le proprie vacanze in un certo luogo di villeggiatura; un'altra no. Questo divario fra il discorso pubblico e il suo oggetto, questo carattere fittizio, illusorio della rappresentazione del mondo, diventerà una delle grandi caratteristiche della società staliniana. Da questo punto di vista, dunque, se l'opposizione fra democrazia e totalitarismo è non meno reale, essa è tuttavia camuffata. Laddove, invece, esiste una certa continuità fra i due tipi di regime, è nella politica estera e nelle relazioni fra stati. Bisogna dire che il progetto della democrazia liberale concerne innanzitutto il funzionamento interno di ogni stato e non specifica veramente la condotta degli affari esteri. Di fatto, quest'ultima corrisponde, nel diciannovesimo secolo, a ciò che i filosofi dei

secoli precedenti definivano «lo stato di natura», cioè un campo di puro scontro delle forze, senza alcun riferimento al diritto. A quell'epoca, le democrazie più avanzate sul piano interno, la Gran Bretagna e la Francia, sono nello stesso tempo gli stati al vertice della politica coloniale, aspirando a una supremazia mondiale. Nel ventesimo secolo, essi rinunciano alle conquiste militari, ma cercano di assicurarsi il controllo economico di uno spazio massimale. Gli stati totalitari, in un primo tempo, non agiranno diversamente: ogni volta che potranno, si anetteranno territori e paesi interi, pur nascondendo questa politica imperialistica, come gli stati democratici, con dichiarazioni generose. E' comunque vero che il regime che instaureranno, una volta operata l'annessione, è di tipo differente: la dittatura totalitaria non si confonde con il dominio coloniale. E' questo nuovo tipo di stato che si creerà dunque in Europa con il favore della prima guerra mondiale - dapprima in Russia, poi in Italia e infine, nel 1933, in Germania.

E' chiaro che una simile presentazione dei due grandi tipi di regime, pur così schematica, tradisce le preferenze per il regime democratico di colui che scrive. Bisognerebbe segnalare qui un'altra differenza significativa fra i due, che può spiegare in parte perché le opinioni sul tema restano tuttavia differenti. Il totalitarismo contiene una promessa di pienezza, di vita armoniosa e di felicità. E' vero che non la mantiene, ma la promessa rimane lì, e si può sempre dirsi che la prossima volta sarà quella buona e che si verrà salvati. La democrazia liberale non comporta una simile promessa; essa si impegna solo a permettere a ciascuno di cercare da sé felicità, armonia e pienezza. Nel migliore dei casi, essa assicura la tranquillità dei cittadini, la loro partecipazione alla guida degli affari pubblici, la giustizia nei loro rapporti reciproci e con lo stato; essa non promette assolutamente la salvezza. L'autonomia corrisponde al diritto di cercare da sé, non alla certezza di trovare. Kant sembrava credere che l'uomo apprezza la condizione che gli

permette di uscire «fuori dallo stato di minorità in cui rimane per proprio errore» (6); ma in verità non era sicuro che tutti preferissero la maggioranza alla minorità, l'età adulta all'infanzia.

La promessa di felicità per tutti permette di identificare la famiglia a cui appartiene la dottrina totalitaria, considerata adesso in sé stessa e non più in opposizione alla democrazia. Il totalitarismo teorico è un utopismo. A sua volta, visto nella prospettiva della storia europea, l'utopismo appare come una forma di millenarismo, cioè di un millenarismo ateo.

Che cos'è il millenarismo? E' un movimento religioso in seno al cristianesimo (un'«eresia») che promette ai credenti la salvezza in questo mondo, e non nel regno di Dio. Il messaggio cristico originario esige la separazione dei due mondi; è ben per questo che san Paolo può proclamare: «Non c'è ebreo né greco; non c'è schiavo né uomo libero; non c'è né maschio né femmina perché tutti voi siete uno in Gesù Cristo» (7), senza peraltro rimettere in discussione lo statuto di padrone e di schiavo, né le altre distinzioni. In quest'ottica, l'uguaglianza e l'unità degli uomini non avverranno che nella città di Dio; la religione propone di non cambiare nulla nel mondo di quaggiù. E' vero che il cattolicesimo divenuto religione di stato infrange questo principio e si occupa di affari intramondani; e tuttavia non promette la salvezza in questa vita.

Ora, è proprio ciò che predicheranno i millenarismi cristiani che sorgono a partire dal tredicesimo secolo. Un certo Segarelli, per esempio, annuncia la prossimità del Giudizio Universale e, prima, l'avvento immediato di un millennio, regno di mille anni inaugurato dal ritorno del Messia; i suoi discepoli decidono che è tempo di spogliare i ricchi e di instaurare l'uguaglianza perfetta in terra. I taboriti di Boemia, una setta radicale, credono a loro volta, nel quindicesimo secolo, che il ritorno del Cristo sia imminente e, con lui, l'inizio di un regno millenario segnato dall'uguaglianza e dall'abbondanza; è dunque tempo di prepararsi. Nel secolo

successivo, Thomas Müntzer è alla testa di una rivolta millenaristica in Germania, che condanna la ricchezza dei principi come della chiesa e che incita i contadini a impadronirsene, allo scopo di accelerare l'avvento del regno celeste in terra.

A differenza dei millenarismi medievali o protestanti, l'utopismo consiste nel voler costruire una società perfetta con i soli sforzi degli uomini, senza alcun riferimento a Dio; esso è quindi spostato di due gradi rispetto alla dottrina cristiana originaria. L'utopismo trae il proprio nome dall'utopia, che è solo una costruzione intellettuale, un'immagine della società ideale. Le funzioni dell'utopia possono essere molteplici, essa può servire a nutrire la riflessione o a criticare il mondo esistente; solo l'utopismo tenta di introdurre l'utopia nel mondo reale. L'utopismo è necessariamente legato alla costrizione e alla violenza (ugualmente presenti nei millenarismi cristiani che non si accontentano di aspettare l'azione divina), perché, pur sapendo che gli uomini sono imperfetti, cerca di instaurare la perfezione qui e ora. Per questo, osserva (nel 1941) il filosofo religioso russo Semeon Frank, «l'utopismo, che presuppone la possibilità di realizzare pienamente il bene con il mezzo dell'ordine sociale, possiede una tendenza immanente al dispotismo» (8). Le dottrine totalitarie sono casi particolari di utopismo - le sole che si conoscano nell'epoca moderna - e, proprio per questo, di millenarismo, il che significa che esse derivano (come ogni altra dottrina della salvezza) dal campo della religione. Non è un caso, beninteso, se questa religione senza Dio prospera in un contesto di declino del cristianesimo. La base di questo utopismo è tuttavia completamente paradossale per una religione. Si tratta di una dottrina costituita prima dell'avvento degli stati totalitari, prima del ventesimo secolo, una dottrina che a prima vista non ha proprio nulla di comune con la

religione: è lo "scientismo". Adesso bisogna quindi rivolgersi verso di esso.

Scientismo e umanesimo.

Il punto di partenza dello scientismo è un'ipotesi sulla struttura del mondo: questa è interamente coerente. Di conseguenza, il mondo è come trasparente, può essere conosciuto senza resti dalla ragione umana. Il compito di questa conoscenza è affidato a una pratica appropriata, chiamata scienza. Nessuna particella del mondo, materiale o spirituale, animata o inanimata, può sfuggire all'impresa della scienza.

Da questo primo postulato deriva con evidenza una conseguenza. Se la scienza degli uomini riesce a svelare tutti i segreti della natura, se permette di ricostituire le concatenazioni che conducono a ogni fatto, a ogni essere esistente, allora dovrebbe essere possibile modificare questi processi, orientarli nella direzione desiderata. Dalla scienza, attività conoscitiva, deriva la tecnica, attività di trasformazione del mondo. Questa concatenazione è familiare a tutti: per esempio già l'uomo primitivo, avendo scoperto il calore del fuoco, lo addomestica e riscalda il proprio habitat; il clima «naturale» è trasformato. Oppure, molto più tardi, avendo capito che certe vacche danno più latte di altre, o certe sementi più grano per ettaro, l'uomo moderno pratica sistematicamente una «selezione artificiale», che si aggiunge alla selezione naturale. Non c'è nessuna contraddizione, in questo caso, fra il determinismo integrale del mondo, che esclude la libertà, e il volontarismo dello scienziato-tecnico, che la presuppone, anzi. Se la trasparenza della realtà si estende anche al mondo umano, nulla impedisce di pensare alla creazione di un uomo nuovo, una specie liberata dalle

imperfezioni della specie iniziale: ciò che è logico per le vacche lo è anche per gli uomini. «La salvezza è apportata dal sapere», riassume Alain Besançon (9). Ma in quale direzione bisogna orientare questa trasformazione della specie? Chi sarà abilitato a identificare e ad analizzare il senso di queste imperfezioni, come la natura della perfezione a cui aspiriamo? La risposta era semplice per i primi esempi: gli uomini vogliono avere caldo e mangiare a sazietà; in questo caso, ciò che conviene loro va da sé. E' buono tout court ciò che è buono per gli uomini. Ma se si tratta di modificare la specie umana come tale? Lo scientismo risponde: è nuovamente la scienza che apporterà la soluzione. I fini dell'uomo e del mondo sono come un prodotto secondario, un effetto automatico del lavoro stesso di conoscenza così automatico che, spesso, lo scienziato non si dà neppure la pena di formularlo. Marx, nella sua famosa undicesima tesi su Feuerbach, si accontenta di dichiarare: «I filosofi finora non hanno fatto che dare differenti interpretazioni del mondo; ciò che importa, è di trasformarlo» (10). Così non solo la tecnica (o trasformazione) segue immediatamente la scienza (o interpretazione), ma, per giunta, la natura della trasformazione non merita cenno: essa è prodotta dalla conoscenza stessa. Qualche decennio più tardi, Hippolyte Taine lo dirà a chiare lettere: «La scienza arriva alla morale solo cercando la verità» (11).

Che gli ideali della società o dell'individuo, come le altre conoscenze, siano prodotti dalla scienza comporta a sua volta una conseguenza importante. Se i fini ultimi fossero l'effetto della sola volontà, ciascuno dovrebbe ammettere che la propria scelta può non coincidere con quella del vicino; di colpo, bisognerebbe praticare una certa tolleranza, cercare dei compromessi e degli accomodamenti. Numerose concezioni del bene potrebbero coesistere. Ma non va così con i risultati della scienza: in questo caso, il falso è impietosamente scartato e nessuno pensa di chiedere più tolleranza per le ipotesi

rifiutate, e non c'è posto per numerose concezioni del vero, ogni appello al pluralismo è fuori proposito: solo gli errori sono molteplici, mentre la verità è una sola. Se l'ideale è il prodotto di una dimostrazione e non di un'opinione, bisogna accettarlo senza protestare. Lo scientismo si basa sull'esistenza della scienza, ma non è scientifico in sé stesso. Il suo postulato di partenza, la trasparenza integrale della realtà, è indimostrabile; e lo stesso vale per il suo punto d'arrivo, la fabbricazione dei fini ultimi mediante il processo stesso di conoscenza. Alla base come al vertice, lo scientismo esige un atto di fede («la fede nella ragione», diceva Renan) (12); in questo esso appartiene non alla famiglia delle scienze, ma a quella delle religioni. Per convincersene, basta vedere quale atteggiamento adottano le società totalitarie, fondate su premesse scientiste, nei confronti del loro programma: mentre la regola corrente della scienza è di lasciare carta bianca alla libera critica, queste società esigono di tacere le proprie obiezioni e di praticare la sottomissione cieca - come si fa con le religioni.

Bisogna insistere su questo punto: lo scientismo non è la scienza, esso è piuttosto una concezione del mondo spuntata come escrescenza sul corpo della scienza. Per tale, ragione, i regimi totalitari possono adottare lo scientismo senza necessariamente favorire lo sviluppo della ricerca scientifica. E a ragion veduta: quest'ultima esige di sottomettersi solo alla ricerca della verità, non al dogma. I comunisti come i nazisti si proibiscono questa via: gli uni condannano la «fisica ebraica» (e dunque Einstein), gli altri la «biologia borghese» (e dunque Mendel); in URSS, contestare la biologia di Lysenko, la psicologia di Pavlov o la linguistica di Marr può condurre al campo di concentramento. Perciò questi paesi si condannano al provincialismo scientifico. I totalitari non hanno bisogno delle ricerche scientifiche di punta per compiere i loro più grandi misfatti: le armi da fuoco, il gas venefico, le bastonate non hanno nulla del prodigio dello spirito. Tuttavia, il rapporto

con la scienza c'è davvero. Ha avuto luogo un mutamento: è diventato «possibile» cogliere l'universo nella sua totalità e cercare di migliorarlo in modo ugualmente globale. E' questo mutamento che trasforma il male umano eterno in un male inedito del secolo. E' ugualmente così che s'introduce una novità radicale nella storia dell'umanità.

Il monismo di questi regimi deriva da questo medesimo progetto: poiché un solo pensiero razionale può padroneggiare l'intero universo, non c'è più motivo di mantenere delle distinzioni fittizie, come tra gruppi nella società, tra sfere nella vita dell'individuo, tra opinioni differenti. Se la verità è una sola, anche il mondo umano deve diventare uno solo.

Come situare lo scientismo nella storia? Se ci si riferisce alla tradizione francese, le sue premesse si trovano in Descartes. Egli, è vero, incomincia con l'escludere dal campo della conoscenza razionale tutto ciò che si riferisce a Dio; ma per il resto, la parte del mondo «di cui la teologia non si immischia» (13), la conoscenza integrale è da lui giudicata possibile, ammesso che la si affidi alla sola ragione e alla sola volontà. Di conseguenza, non è vietato all'uomo di pensarsi come un padrone della natura e padrone di sé stesso, «in qualche modo simile a Dio» (14). A partire da questa conoscenza, un «architetto» unico potrebbe ripensare la nuova organizzazione degli stati e dei loro cittadini (una conseguenza che Descartes giudica indesiderabile ma possibile). Infine la direzione del cambiamento sarà indicata da questo stesso lavoro di conoscenza, il benessere comune deriverà automaticamente dai lavori degli studiosi: «Le verità che essi contengono disporranno gli spiriti alla dolcezza e alla concordia» (15). Queste idee saranno riprese, amplificate e sistematizzate dai «materialisti» del diciassettesimo e del diciottesimo secolo. Seguiamo in tutto la natura invece di sovraccaricarci di regole morali, dice sorridendo Diderot: ciò implica, innanzitutto, che si conosca la natura (ora, chi meglio degli scienziati potrebbe

procurarci questo sapere?) e, poi, che si obbedisca ai precetti derivanti automaticamente da tale conoscenza. Ma è soprattutto in seguito alla rivoluzione che lo scientismo si introdurrà in politica, poiché il nuovo stato è ritenuto fondato non più su tradizioni arbitrarie, ma sulle decisioni della ragione. Esso sboccherà nel diciannovesimo secolo presso i pensatori più vari, amici e nemici della rivoluzione: tanto è grande il prestigio della scienza che si spera di poterla installare al posto della religione indebolita. Se ne fanno forti, in Francia, tanto gli utopisti e i positivisti, come Saint-Simon e Auguste Comte, quanto i conservatori dilettranti come il conte di Gobineau o gli storici eruditi, maestri del pensiero dell'intelligenza liberale e critici della democrazia, Renan e Taine. E' in questo momento che si delineano anche le sue due grandi varietà, lo scientismo storico, il cui pensatore più influente è Marx e lo scientismo biologico, al quale può servire da emblema il nome di Gobineau.

Lo scientismo appartiene dunque incontestabilmente alla modernità, se con questa parola si designano le dottrine che vogliono che le società ricevano le loro leggi non da Dio né dalla tradizione, ma dagli uomini stessi. Esso implica anche l'esistenza della scienza, un sapere che, a sua volta, è conquistato dalla sola ragione umana, piuttosto che essere trasmesso meccanicamente di generazione in generazione. Tuttavia lo scientismo non è, come si ostinano a pensar tanti begli spiriti, l'arrivo inevitabile, la verità nascosta di ogni modernità; il totalitarismo, regime ispirato dai suoi principi, non è la china segreta e fatale della democrazia. C'è più di una famiglia di pensiero nel seno della modernità, né il volontarismo come tale, né l'ideale ugualitario, né l'esigenza di autonomia, né il razionalismo conducono automaticamente al totalitarismo. La dottrina dello scientismo è combattuta incessantemente da altre dottrine, che si richiamano tuttavia anch'esse alla modernità, presa in senso largo. Questo conflitto

oppone, in maniera particolarmente rivelatrice, gli scienziati a coloro che possiamo considerare come i pensatori della democrazia, gli umanisti. Gli umanisti contestano il postulato iniziale della totale trasparenza della realtà, dunque la possibilità di conoscerla senza resti. Un Montesquieu, loro rappresentante nella prima metà del diciottesimo secolo, solleva una duplice obiezione. Innanzitutto, per ciò che concerne ogni particella dell'universo, bisogna sottomettersi a ciò che oggi a volte chiamiamo il «principio di precauzione». L'universo possiede, certo, una coerenza che di principio è conoscibile; ma dal principio alla pratica ne passa. Concretamente, le cause di ogni fenomeno sono così numerose, le interazioni così complesse, che non possiamo mai essere certi dei risultati delle nostre conoscenze; e, fin che sussiste il dubbio, è meglio astenersi da azioni radicali e irreversibili (il che non significa: da qualunque azione). Più fondamentalmente, nessun sapere può mai pretendersi assoluto e definitivo, pena il cessare di essere tale e di diventare un semplice atto di fede. Già da qui si vedono rovinate le ambizioni di ogni utopismo: l'assenza di una trasparenza globale autorizza solo miglioramenti locali e provvisori. L'universalità di cui si vantano scienziati e umanisti non è di conseguenza la stessa. Lo scientismo si fonda su una universalità della ragione: le soluzioni trovate dalla scienza convengono per definizione a tutti, anche se provocano la sofferenza o addirittura la perdita di alcuni. L'umanesimo, al contrario, postula l'universalità dell'umanità: tutti gli esseri umani hanno gli stessi diritti e meritano un uguale rispetto, anche se i loro modi di vita restano differenti.

Ma c'è di più. Il mondo umano, più specificamente, non è solo una parte dell'universo, esso ha anche una propria singolarità. Questa consiste nel fatto che gli uomini possiedono una coscienza di sé stessi che permette loro di distaccarsi, in qualche modo, dal loro essere e di agire contro le

determinazioni che subiscono. «L'uomo, come essere fisico, è, così come gli altri corpi, governato da leggi invariabili. Come essere intelligente, egli viola incessantemente le leggi che Dio ha stabilito e cambia quelle che stabilisce egli stesso», scrive Montesquieu (16). Tocqueville, per parte sua, ribatterà al suo amico Gobineau, che gli spiega che gli individui obbediscono alle leggi della loro razza: «Ai miei occhi, le società umane come gli individui sono qualcosa solo per l'uso della libertà» (17). Credere di conoscere l'uomo interamente significa conoscerlo male. Anche la conoscenza degli animali è imperfetta, e può capitare che le vacche oggi da latte domani diventino sterili. Ma quella degli uomini è per principio interminabile, nella misura in cui gli uomini sono degli animali dotati di libertà. Proprio per questo non si potrà mai prevedere con certezza la loro condotta di domani.

C'è in sovrappiù un salto logico acrobatico nel pretendere di far derivare ciò che deve essere da ciò che è. Il mondo dell'azione umana rivela prima di tutto all'osservatore non il diritto, ma la forza: i più forti sopravvivono a spese dei più deboli. Ma la forza non fonda il diritto, e si ribatterà a ogni deduzione di questo genere con Rousseau: «Si potrebbe impiegare un metodo più conseguente ma non più favorevole ai tiranni» (18). Per decidere sulla direzione del cambiamento, dunque, non basta osservare e analizzare i fatti (per fare ciò la scienza è particolarmente agguerrita); bisogna fare appello a degli obiettivi che derivano da una scelta volontaria, che suppone argomenti e contro-argomenti. Gli ideali non possono essere veri o falsi ma solo più o meno elevati.

La conoscenza non produce la morale, gli esseri colti non sono necessariamente buoni: questa è la grande critica che Rousseau rivolge ai suoi contemporanei scienziati e uomini dei Lumi (Rousseau appartiene anche lui, certamente, all'illuminismo, ma in un senso molto più profondo di Voltaire o Helvétius). «Possiamo essere uomini senza essere eruditi»

(19), dice una delle sue frasi memorabili. E, per tornare ai regimi politici: la democrazia è quella di tutti i cittadini, non solo delle persone erudite e colte. La sua politica implica non la conoscenza del vero, ma la libertà (l'autonomia) della volontà. Perciò essa coltiva il pluralismo, non il monismo: non sono solo gli errori a essere molteplici, ma anche i desideri umani.

Il progetto democratico, fondato sul pensiero umanista, non conduce all'instaurazione del paradiso in terra. Non è che ignori il male nel mondo e nell'uomo, né che voglia rassegnarvisi; ma non postula che questo male possa essere estirpato radicalmente una volta per tutte. «I beni e i mali sono consustanziali alla nostra vita», scrive Montaigne (20), e Rousseau: «Il bene e il male colano dalla medesima sorgente» (21). Se bene e male sono consustanziali alla nostra vita è perché risultano dalla libertà umana, dalla possibilità che abbiamo di scegliere a ogni istante fra numerose opzioni. La loro fonte comune è la nostra sociabilità e la nostra incompletezza, che fanno sì che abbiamo bisogno degli altri per assicurare il sentimento della nostra esistenza. Ora, questo bisogno può essere soddisfatto in due maniere opposte: ci si affeziona agli altri e si cerca di renderli felici; oppure li si sottomette e umilia, per godere del proprio potere su di essi. Avendo capito questo carattere inseparabile del bene e del male, gli umanisti abbandonano l'idea di una soluzione globale e definitiva delle difficoltà umane: gli uomini non potrebbero essere liberati dal male che è in loro se non essendo «liberati» dalla loro stessa umanità. E' vano sperare che un regime politico migliorato, che una tecnologia più prestante possano apportare un rimedio definitivo alle loro sofferenze.

Infine scientismo e umanesimo si oppongono nella loro definizione dei fini delle società umane. La visione scienista scarta ogni soggettività, quindi la contingenza che costituisce la volontà degli individui. I fini della società devono derivare dall'osservazione di processi impersonali, caratteristici

dell'umanità tutta intera, o addirittura dell'universo nel suo insieme. La natura, il mondo, l'umanità comandano; gli individui si sottomettono. Per l'umanesimo al contrario, gli individui non devono essere ridotti puramente e semplicemente al ruolo di mezzi. Questa riduzione, diceva Kant, è possibile in modo puntuale e parziale, alla scopo di raggiungere un obiettivo intermedio; ma il fine ultimo, sono sempre gli esseri umani particolari: tutti gli uomini, ma presi uno per uno.

Nascita della dottrina totalitaria.

La violenza come mezzo di imporre il bene non è intrinsecamente legata allo scientismo, poiché esiste da tempi immemorabili. La rivoluzione francese non ha bisogno di una giustificazione scienziata per legittimare il Terrore. Tuttavia, a partire da un certo momento avviene la congiunzione fra numerosi elementi fino allora separati: lo spirito rivoluzionario, che implica il ricorso alla violenza; il sogno millenaristico di costruire il paradiso in terra qui e ora; infine la dottrina scienziata, che postula che la conoscenza integrale della specie umana è a portata di mano. Questo momento corrisponde all'atto di nascita dell'ideologia totalitaria. Anche se la presa di potere stessa avviene in modo pacifico (così quella di Hitler, a differenza di Lenin e di Mussolini), il progetto di creare una società nuova abitata da uomini nuovi, di risolvere tutti i problemi una volta per tutte, un progetto la cui realizzazione esige una rivoluzione, è presente in tutti i paesi totalitari. Si può essere scienziata senza sogni millenaristici e senza ricorso alla violenza (numerosi esperti tecnici oggi lo sono), come si può essere rivoluzionario senza dottrina scienziata, come tanti poeti dell'inizio del secolo che

invocavano con i loro voti lo scatenamento degli elementi. Il totalitarismo esige la congiunzione di questi tre ingredienti.

Né la violenza rivoluzionaria né la speranza millenaristica conducono da soli al totalitarismo. Perché se ne stabiliscano le premesse intellettuali, deve aggiungersi inoltre il progetto di padronanza totale dell'universo, portato dallo spirito scientifico e più ancora dal pensiero scienziato. Preparato dal radicalismo cartesiano e dal materialismo del secolo dei lumi, esso sboccia nel diciannovesimo secolo: solo allora il progetto totalitario può nascere. Ricordo che qui è questione delle sole radici ideologiche del totalitarismo - perché esso, evidentemente, ne ha anche altre: economiche, sociali, o strettamente politiche. Da quando datano i primi abbozzi della società propriamente totalitaria? Gli scritti di Marx, da una parte, di Gobineau, dall'altra, sono pubblicati a metà del secolo; essi illustrano lo scientismo, ma non presentano un quadro dettagliato della futura società (Gobineau d'altronde non è affatto un utopista, prevede solo la decadenza). I testi teorici e letterari di Nicolaj Cernyscevskij, grande ispiratore di Lenin, provengono dagli anni Sessanta del diciannovesimo secolo: il "Principio antropologico in filosofia", suo manifesto scienziato, è del 1860; "Che fare?", suo romanzo a tesi, del 1863. Il "Catechismo del rivoluzionario" di Neciaev, che concerne più la pratica rivoluzionaria che il progetto della società da creare, è redatto nel 1869 e reso pubblico nel 1871. Uno dei testi più rivelatori in tale contesto, e allo stesso tempo uno dei meno conosciuti, è il terzo "Dialogo filosofico" di Ernest Renan (22), del 1871. Un personaggio chiamato Théoctiste vi espone, credo per la prima volta, i principi del futuro stato totalitario.

Innanzitutto, i fini ultimi della società non si deducono dalle esigenze degli esseri individuali, ma da quelle della specie intera, o addirittura dalla natura vivente nel suo insieme. Ora, la grande legge della vita non è nient'altro che il « desiderio di esistere », più potente di tutte le leggi e convenzioni umane; la

legge della vita è il regno dei più forti, la disfatta e la sottomissione dei più deboli. In quest'ottica, il destino degli individui è senza importanza, essi possono venire immolati al servizio di un disegno superiore. «Il sacrificio di un essere vivente a uno scopo voluto dalla natura è legittimo». Poiché bisogna seguire in tutto le leggi della natura, s'impone un lavoro preliminare: quello di conoscere tali leggi. Questo sarà dunque il compito degli eruditi. Padroneggiando il sapere, costoro si vedranno molto naturalmente attribuire il potere. «L'élite degli esseri intelligenti, padrona dei più importanti segreti della realtà, dominerebbe il mondo con i potenti mezzi d'azione che sarebbero in suo potere, e vi farebbe regnare il più possibile di ragione». Il mondo sarebbe dunque diretto non dai re filosofi, ma dai «tiranni positivisti». Questi, una volta iniziati al segreto dell'andamento naturale dell'universo, non sarebbero obbligati ad attenervisi, ma al contrario dovrebbero, come tutti i tecnici, prolungare il lavoro della natura migliorando la specie. «Tocca alla scienza assumere l'opera nel punto in cui la natura l'ha lasciata». Bisogna perfezionare la specie, creare un uomo nuovo, dotato di capacità intellettuali e fisiche superiori, eliminando, se ce n'è bisogno, tutti gli esemplari difettosi dell'umanità.

Il futuro stato fondato su questi principi si opporrebbe punto per punto alla democrazia. Il suo scopo, infatti, non è dare il potere a tutti, ma riservarlo ai migliori; non coltivare l'uguaglianza, ma favorire la crescita dei superuomini. La libertà individuale, la tolleranza, la concertazione non hanno un ruolo da svolgervi, poiché si dispone della verità: essa è una sola ed esige la sottomissione, non la discussione. «La grande opera si compierà con la scienza, non con la democrazia». E' in questo modo che il nuovo stato difenderà la propria efficacia, ben superiore a quella delle democrazie, obbligate, esse, sempre a consultare, comprendere, convincere. Scienza e democrazia sono sorelle, nascono nello stesso movimento di

affermazione dell'autonomia, di affrancamento dalla tutela delle tradizioni. Tuttavia, se la scienza cessa di essere una forma di conoscenza del mondo e si trasforma in guida della società, in produttrice di ideali (altrimenti detto, se la scienza si muta in scientismo), essa entra in conflitto con la democrazia: la ricerca del vero non si confonde con quella del bene.

Per assicurare il buon andamento degli affari all'interno del paese, lo stato scienziata dovrà munirsi di uno strumento appropriato: il terrore. Il problema delle antiche tirannie associate alla religione è che esse dispongono di una minaccia - andrete all'inferno se disobbedite! - ahimè troppo fragile: da quando gli uomini non credono più all'inferno né ai diavoli, ritengono che tutto sia permesso! Bisogna rimediare a questa carenza creando «non un inferno chimerico, della cui esistenza non si ha prova, ma un inferno reale». La creazione di questo luogo, di questo campo della morte che farebbe nascere lo spavento in tutti i cuori e comporterebbe la sottomissione incondizionata di tutti, si giustifica perché servirà al bene della specie. «L'essere in possesso della scienza metterebbe un terrore illimitato al servizio della verità». Per stabilire questa politica di terrore, il governo scientifico avrà a sua disposizione un corpo speciale di individui ben allenati, «macchine obbedienti libere da ripugnanze morali e pronte a ogni ferocia». Si ritroverà questa esigenza cinquantanni più tardi in Dzerzinskij, il fondatore della polizia politica sovietica, la Ceka, che descriverà i suoi subordinati come «compagni determinati, duri, solidi, senza stati d'animo» (23). Per ciò che concerne la politica estera, prosegue Renan, gli scienziati al potere dovrebbero trovare l'arma assoluta, quella che assicura la distruzione immediata di una gran parte della popolazione nemica; fatto questo, sarebbero sicuri del dominio universale. «Il giorno in cui alcuni privilegiati della ragione possedessero il mezzo di distruggere il pianeta, si creerebbe la loro sovranità;

questi privilegiati regnerebbero grazie al terrore assoluto, poiché avrebbero nelle loro mani l'esistenza di tutti». Il potere spirituale condurrà così al potere materiale. Questa, a grandi linee, è l'utopia di Renan; siamo costretti a riconoscere che gli utopismi che inizieranno a costituirsi mezzo secolo più tardi vi si conformano fin nei dettagli. Particolarmente grande è la vicinanza con il nazismo, in cui il progetto di produzione di un uomo nuovo accoglie la medesima interpretazione biologica. Del resto, Renan stesso prevedeva la realizzazione della propria utopia non in Francia, dove si sarebbe scontrata con altre tradizioni, ma proprio in Germania, un paese «che mostra poca preoccupazione per l'uguaglianza e anche della dignità degli individui». Ma la distanza dalla società comunista non è molto più grande, è solo meglio nascosta. Quest'ultima si richiama a un ideale ugualitario ma, lo abbiamo ricordato, non vi si conforma affatto. In pratica, il ruolo di avanguardia attribuito al partito e l'esigenza, in seno a esso, di una sottomissione incondizionata ai dirigenti rivelano a loro volta il culto dei superuomini, che è all'opera in tutte le società totalitarie. La vita quotidiana stessa si svolge, nonostante gli slogan ugualitari, secondo un rito gerarchico ben stabilito.

L'utopismo scienziista è nel cuore del progetto totalitario. Si può affermare che esso è interamente estraneo alla democrazia? A dire il vero, lo scientismo vi è ugualmente presente come una tendenza fra le altre. Ogni volta che crediamo di conoscere il mondo in modo esaustivo e di doverlo cambiare in una direzione che deriva dalla conoscenza stessa, in fisica, in biologia o in economia, noi agiamo secondo uno spirito scienziista, quale che sia la forma del regime politico in cui viviamo. Gli straripamenti scienziisti in un paese democratico sono anche abbastanza frequenti: se ne vede l'esempio quando le decisioni politiche sono presentate come l'effetto ineluttabile delle leggi economiche stabilite dai colti, o delle leggi naturali accessibili solo ai medici e ai biologi. Gli

uomini politici amano ripararsi dietro la competenza degli esperti. Tuttavia, la differenza fondamentale perdurerà fino a quando questo scientismo non sarà diventato un utopismo, un progetto di società perfetta da realizzare immediatamente. La grande opera, potremmo dire prendendo in contropiede Renan, si compie in questo caso con la democrazia, non con la scienza. E' la scienza che ora è al servizio della società, anziché essere la società ai suoi ordini. E' anche perché la democrazia non esalta la rivoluzione, non si serve del terrore e favorisce, in generale, il pluralismo a detrimento del monismo.

E' un bene per noi che le democrazie moderne non aspirino a instaurare il regno della perfezione in terra né a produrre una specie umana migliorata - perché, a differenza dei totalitarismi del ventesimo secolo, di questi apprendisti stregoni, esse sarebbero capaci di andare molto lontano su questa strada. Esse dispongono di mezzi di sorveglianza e di controllo incomparabili, detengono armi in grado di distruggere tutto il pianeta, posseggono al loro interno degli scienziati in grado di padroneggiare il codice genetico e dunque di fabbricare in senso proprio una nuova specie. Paragonati alle manipolazioni genetiche, i mezzi grossolani dei comunisti, che cercano di mettere al mondo un uomo nuovo con la rieducazione e il terrore, o dei nazisti, con il controllo della riproduzione e l'eliminazione delle «razze» e degli individui giudicati inferiori, sembrano appartenere alla preistoria.

Volgendo risolutamente le spalle a ogni utopismo, la democrazia deve rinunciare a ogni utopia? Niente affatto. La democrazia non è conservatorismo, un'accettazione rassegnata del mondo così com'è. Non c'è nessuna ragione di chiudersi nella logica del terzo escluso che i totalitaristi hanno cercato di inculcare negli spiriti: non è necessario scegliere fra la rinuncia a ogni ideale e l'accettazione di qualsiasi mezzo per imporne uno. A sua volta, la democrazia vuole sostituire ciò che è con ciò che deve essere - ma non pretende che la ragione possa

dedurre questo da quello. Lenin praticava il monismo e, di conseguenza, sottometteva l'economico al politico. In democrazia, i due poteri restano separati, ma ciò non vuol dire che siano condannati all'isolamento. Le forze economiche cercano di sottomettere gli attori politici; questi, a loro volta, possono e devono imporre dei limiti a quelle, in nome dell'ideale della società. L'utopia democratica ha il diritto di esistere, purché non cerchi di incarnarsi con la forza, qui e ora. Di che cosa ha bisogno l'uomo? Gli abitanti dei paesi democratici, o perlomeno i loro portavoce, hanno sovente creduto che egli aspirasse solo alla soddisfazione dei suoi desideri immediati e dei suoi bisogni materiali: più comodità, più facilità, più tempo libero. A tale riguardo, gli strateghi del totalitarismo si sono rivelati migliori antropologi e migliori psicologi. Gli uomini hanno, certo, bisogno di comodità e di piaceri; ma, in modo meno percettibile e tuttavia più imperioso, essi hanno anche bisogno di beni che il mondo materiale non procura: vogliono che la loro vita abbia un senso, che la loro esistenza trovi un posto nell'ordine dell'universo, che fra loro e l'assoluto si stabilisca un contatto. Il totalitarismo, a differenza della democrazia, pretende di soddisfare questi bisogni e, per tale ragione, è stato liberamente scelto dalle popolazioni interessate. Lenin, Stalin e Hitler sono stati desiderati e amati dalle masse, non bisogna dimenticarlo.

Le democrazie, a rischio di mettere la loro esistenza stessa in pericolo, non hanno il diritto di ignorare questo bisogno umano di trascendenza. Come evitare che esso conduca a catastrofi paragonabili a quelle che ha provocato il totalitarismo nel ventesimo secolo? Non ignorando questa aspirazione, ma separandola risolutamente dall'ordine sociale. L'assoluto fa cattiva coppia con le strutture di stato; ma ciò non vuol dire che possa scomparire. Il messaggio originario del Cristo è chiaro: «Il mio regno non è di questo mondo»; ciò non

significa che il regno non esista, ma che si trova nello spirito di ciascuno piuttosto che nelle istituzioni pubbliche. Questo messaggio è stato messo fra parentesi per lunghi secoli, poiché il cristianesimo è diventato una religione di stato. Oggi il rapporto con la trascendenza non è meno necessario che un tempo; per evitare la deriva totalitaria, esso deve restare estraneo ai programmi politici (non si costruirà mai il paradiso in terra), ma illuminare dall'interno la vita di ogni persona. Si può vivere l'estasi davanti a un'opera d'arte o a un paesaggio, pregando o meditando, praticando la filosofia o guardando ridere un bambino. La democrazia non soddisfa il bisogno di salvezza o di assoluto; tuttavia non può permettersi di ignorarne l'esistenza.

La guerra, verità della vita.

L'ideologia totalitaria trova nello scientismo contemporaneo la sua tesi fondamentale concernente le società umane: la legge della vita è la guerra, la lotta senza pietà. Le idee di Darwin sulla selezione naturale e la sopravvivenza del più adattabile saranno semplificate e inasprite per essere applicate alle società umane. La legge della loro evoluzione si esprime a sua volta negli stessi termini: lotta di classe, guerra dei sessi, conflitto delle razze, guerra delle nazioni. Qualunque sia il raggruppamento umano scelto, la sua esistenza è sempre retta dalla volontà di potenza (il «desiderio di esistere», secondo la formula di Renan) e dagli inevitabili conflitti. Come più tardi faranno gli ideologi del razzismo, Marx si richiama alle scienze della natura e a Darwin: «Vedo nello sviluppo della formazione economica un processo di storia naturale» (24) scrive; e non è un caso che, come ricorda Arendt, Engels chiami Marx «il Darwin della storia». Ma sono soprattutto Lenin e Hitler che adotteranno dal darwinismo l'idea della lotta senza quartiere

come legge generale della vita e della storia. Ogni vita è politica, ogni politica è guerra. Alain Besançon osserva che Lenin, grande ammiratore di Clausewitz, ha in realtà rovesciato la sua massima per affermare: «La politica non è che la continuazione della guerra con altri mezzi». Questa idea non è nata con Darwin, o con i suoi volgarizzatori - fra i pensatori del passato, alcuni l'avevano già difesa («l'uomo è un lupo per l'uomo»); ma essa si presenta qui aureolata dal prestigio della scienza e sfugge dunque alla critica. Ancora una volta, senza la cauzione «scientifica», il totalitarismo non avrebbe potuto nascere. La verità del mondo, si dice adesso, è che è diviso fra noi e loro, amici e nemici: due classi, due razze eccetera, impegnate in una lotta spietata. Ciò che abbiamo di meglio da fare, una volta riconosciuta questa verità, è assecondare gli sforzi della natura, «prendere l'opera al punto in cui la natura l'ha lasciata», sempre secondo la formula di Renan, e aggiungere la selezione artificiale alla selezione naturale: le rampe di Auschwitz, così come l'uccisione dei «kulak» sono inscritte in questo programma. La fine del conflitto è l'eliminazione del nemico. Sempre a questo riguardo, il vocabolario di Lenin e di Hitler è rivelatore: si incomincia con il disumanizzare chi si cerca di vincere, egli diviene «il pidocchio», «il rettile», «lo sciacallo»; la sua eliminazione è così resa accettabile per tutti. Bisogna, dice Lenin, «sterminare senza pietà i nemici della libertà», condurre «una guerra di sterminio sanguinosa», «domare la gentaglia controrivoluzionaria» (25). Ogni totalitarismo è dunque un manicheismo che divide il mondo in due parti mutualmente esclusive, i buoni e i cattivi, o che si prefigge come scopo l'annientamento di questi ultimi.

La traduzione di questi principi nella politica quotidiana comporta, sul piano interno, la pratica generalizzata del terrore. Lenin la introduce fin dagli inizi dello stato sovietico e la difenderà senza ambagi: «Bisogna affermare apertamente

che il terrore è giusto nel principio e in politica, che ciò che lo fonda e lo legittima è la sua necessità» (26). Nei paesi comunisti, «dittatura del proletariato» diventa un nome in codice per designare il terrore poliziesco. Con ciò bisogna intendere le uccisioni in massa, la tortura e le minacce di violenze fisiche; a cui si aggiunge questa istituzione specifica e particolarmente comoda, i campi di concentramento: tutti i paesi totalitari ne dispongono. La vita nei campi è al tempo stesso una privazione di libertà e una tortura, sono colonie penitenziarie; i detenuti non sono mai sicuri di uscirne. Nel resto del paese regnano altre forme di terrore: grazie a una sorveglianza costante e onnipresente, ogni atto di insubordinazione o anche il semplice scarto rispetto alle norme vigenti può essere denunciato e il suo autore condannato, sia alla deportazione, sia alla perdita del lavoro, dell'abitazione, o del diritto, per sé e per i propri figli, di iscriversi all'università, o di viaggiare all'estero, e così via; il numero delle angherie possibili è infinito.

Il terrore non è una caratteristica facoltativa degli stati totalitari, esso fa parte del loro fondamento stesso. Perciò è vano studiare questi stati, come hanno fatto diverse scuole «revisioniste», senza tenerne conto, come se si trattasse di società animate dai conflitti e dalle tensioni classici. Lo si è visto bene nel 1989: non appena il terrore è stato sospeso (la polizia e l'esercito non avevano ricevuto l'ordine di sparare sui manifestanti), gli stati totalitari comunisti sono crollati come un castello di carte.

Al di là delle frontiere, il terrore ritrova il volto più familiare della guerra (o, in posizione di ripiego, della guerra fredda); i patti sono forzatamente provvisori. Lo scopo è sempre il dominio; i mezzi vengono adattati alle circostanze del momento. In fin dei conti, la violenza riceve, nel quadro totalitario, una legittimazione molteplice. Essa è innanzitutto la legge della vita e della sopravvivenza; ma conviene, inoltre, a

chi possiede la verità scientifica: perché mai imbarcarsi in discussioni quando si sa dove bisogna andare e ciò che bisogna fare?

La divisione in due parti vicendevolmente esclusive è essenziale per le dottrine totalitarie. Non c'è posto, qui, per le posizioni neutre; ogni persona tiepida è un avversario, ogni avversario un nemico. Riducendo la differenza all'opposizione e cercando poi di eliminare coloro che la incarnano, il totalitarismo nega radicalmente l'alterità, cioè l'esistenza di un tu paragonabile all'io, o addirittura intercambiabile con esso, e che tuttavia resta irriducibilmente distinto da esso. Se ne deduce una definizione del pensiero totalitario, che è molto più diffusa degli stati totalitari: è quella che non lascia nessun posto legittimo all'alterità e alla pluralità. Il suo emblema potrebbe essere questa perla di Simone de Beauvoir, che non ci si stancherà di citare: «La verità è una, l'errore è molteplice. Non è un caso che la destra professi il pluralismo» (27). Non diremo per questo, imitando il suo spirito, che la sinistra è necessariamente totalitaria; il fatto è piuttosto che, nel pensiero illustrato da questa frase, i principi della guerra si trovano estesi alla vita civile; il nemico interno merita la morte quanto quello esterno. In questo senso, il totalitarismo è ostile all'universalismo che coltiva, invece, l'ideale della pace.

Questo punto merita che ci si soffermi un po' più a lungo. Si afferma sovente che il comunismo si fonda su un'ideologia universalistica, e si vede in questo fatto la grande difficoltà a raggruppare sotto la stessa etichetta «totalitaria» comunismo e nazismo, perché quest'ultimo è esplicitamente antiuniversalista. Così Raymond Aron, uno degli avversari più intransigenti e più lucidi del pensiero come della politica comunisti: nella sua esposizione della questione, divenuta classica in Francia, egli afferma subito che una delle ideologie è «universalistica e umanitaria» (28), l'altra «nazionalistica, razziale, e tutto salvo che umanitaria», il che gli permette di

parlare, a proposito del progetto comunista, di «nobili aspirazioni», della «credenza dei comunisti in valori universali e umanitari», della loro volontà «ispirata da un ideale umanitario».

Si resta perplessi di fronte a queste formule. Perché delle due cose l'una. O esse si applicano all'idea comunista presa nella sua più grande generalità, come si può osservarla in periodi molto differenti della storia, un'idea di uguaglianza, di giustizia e di fratellanza (il comunismo è allora appena distinto dal cristianesimo); ma non si vede come ciò possa essere sufficiente per caratterizzare il regime uscito dalla rivoluzione di Ottobre, e neppure il suo programma. O si tratta realmente dell'ideologia di stato sovietica messa a punto da Lenin, ma allora non si capisce per quale strana selezione Aron arrivi a conservare di tale ideologia solo l'immagine propagandata dai suoi partigiani.

Perché la specificità del leninismo, su questo punto in rottura con la tradizione socialista e anche marxista (che Lenin tratta da «socialdemocratica», quando non di «social-traditrice», e i suoi successori di «social-fascista»), è precisamente l'abbandono dell'universalità, perché la vittoria ora passa per la disfatta e per l'eliminazione fisica di una parte della popolazione, chiamata, per i bisogni della causa, la «borghesia» o i «nemici».

Il comunismo vuole la felicità dell'umanità - ma a condizione che i «cattivi» ne siano stati prima di tutto scartati, che dopo tutto è anche il caso dei nazisti. Come si può ancora credere all'universalismo della dottrina quando essa afferma di fondarsi sulla lotta, la violenza, la rivoluzione permanente, l'odio, la dittatura, la guerra? La giustificazione che essa si dà è che il proletariato è la maggioranza, la borghesia una minoranza, ciò che ci conduce già lontano dall'universalismo; ma quando per di più si sa che l'altro grande contributo di Lenin alla teoria comunista concerne il ruolo dirigente del

partito, destinato a sottomettere la massa dei proletari, si vede che anche l'argomento della maggioranza non tiene. Lenin avrebbe davvero riso di questo tentativo di Aron per presentarlo come un umanista.

Il testo di Aron è del 1958: ci si può domandare se anche un osservatore lucido come lui disponesse all'epoca delle informazioni necessarie concernenti non solo le pratiche dei comunisti al potere, ma anche il loro programma. Tuttavia, nelle stesse pagine di "Democrazia e totalitarismo", Aron descrive i comunisti sovietici come «un partito [che] si riconosce il diritto di usare la violenza contro tutti i suoi nemici, in un paese in cui, all'inizio, si trova in minoranza». Ma allora come arriva a vedere in questa violenza sistematica e indispensabile un esempio dei «valori universali e umanitari»? Si ha l'impressione che il contesto di guerra fredda in cui il suo libro viene scritto lo obblighi, curiosamente, a prendere troppo sul serio la propaganda sovietica, e a non tenere conto di certe caratteristiche dell'ideologia comunista che peraltro sa osservare. Di colpo, la riflessione di Aron sul paragone fra i regimi totalitari si trova un po' compromessa. Egli conclude infatti che fra di essi «la differenza è essenziale, quali che siano le somiglianze», perché «in un caso è all'opera la volontà di costruire un regime nuovo e forse un altro uomo, con qualunque mezzo; nell'altro caso, una volontà propriamente demoniaca di distruzione di una pseudorazza». Qui la differenza deriva solo dalla presentazione tendenziosa che Aron fa dei due regimi, quando riporta, per l'uno, gli obiettivi autoproclamati e, per l'altro, i mezzi messi in opera. Non si può paragonare così fini e mezzi. Hitler vuole distruggere la pseudorazza ebraica per purificare il proprio popolo e ottenere così una migliore razza ariana, dunque un altro uomo e, beninteso, un regime nuovo; non serve a nulla in questo caso evocare i demoni. Reciprocamente, Stalin persegue il proprio scopo ritenendo necessaria la distruzione di una pseudoclasse,

i kulak, condannati deliberatamente alla fucilazione o alla morte per fame: è proprio questo il «con qualunque mezzo». Sono dunque gli ideali dei due regimi che rompono con l'universalismo: Hitler vuole una nazione, e ulteriormente un'umanità, senza ebrei; Stalin chiede una società senza classi, cioè senza classe borghese. Una parte dell'umanità passa, ogni volta, per perdite e profitti. Ciò che è differente sono semplicemente le tecniche messe all'opera per il compimento di una stessa politica. Sicché quando Aron conclude, credendo di portare la prova della specificità dal regime hitleriano: «Nella storia moderna, mai un capo di stato ha deciso, a sangue freddo, di organizzare lo sterminio industriale di sei milioni di suoi simili», si può replicargli: nel 1932-33, un capo di stato chiamato Iosif Stalin ha deciso, a sangue freddo, di organizzare lo sterminio «artigianale» di sei milioni di suoi simili, dei contadini dell'Ucraina, del Caucaso e del Kazakhstan. In verità Aron sembra non essere al corrente di questo massacro, il più grande di quelli organizzati dal potere sovietico.

Bisogna dunque insistere su questo: l'assenza di universalismo è patente non solo nel nazismo che, uscito dai movimenti nazionalistici, ostenta apertamente il proprio particolarismo, ma anche nel comunismo, che si richiama a un ideale internazionale. Il fatto è che «internazionale» non vuole dire «universale». In realtà, il comunismo è «particolarista» quanto il nazismo, perché afferma, in modo esplicito, che l'umanità intera non è presa in considerazione da questo ideale: «trans-nazionale» non significa «trans-classi»; l'eliminazione preliminare di una parte dell'umanità è sempre necessaria. Una formula di Kaganovich, uno degli stretti collaboratori di Stalin, lo esprime bene: «Devi pensare all'umanità come a un grande corpo che ha bisogno di interventi chirurgici permanenti. Devo ricordarti che la chirurgia non può essere praticata senza tagliare le membrane,

senza distruggere i tessuti, senza far colare del sangue?» (24) Semplicemente, la divisione non è più territoriale o «orizzontale» (delimitata dalle frontiere del paese), ma «verticale», fra strati di una stessa società. Là dove presso gli uni appare la guerra delle nazioni o quella delle razze, presso gli altri trova posto la lotta delle classi.

Anche quest'ultima opposizione non ha nulla di irriducibile. Poco tempo dopo la rivoluzione d'Ottobre, e in ogni caso dopo la morte di Lenin, si opera una singolare fusione fra gli interessi della rivoluzione mondiale e quelli della Russia sovietica che la incarna: tutto ciò che serve all'una è profittevole per l'altra, e inversamente. Grazie a questa messa in equivalenza, gli obiettivi internazionalistici incominciano a confondersi con gli interessi di un solo paese. Il Comintern, ritenuto essere l'espressione dell'internazionalismo, è al tempo stesso uno strumento al servizio dello spionaggio russo come della volontà sovietica di espansione e di egemonia. Quelli fra i «cominterniani» che hanno difficoltà a comprendere questa fusione finiscono rapidamente in campo di concentramento o davanti al plotone di esecuzione. L'internazionalismo sovietico non differisce in nulla dalla difesa dell'interesse nazionale al di là delle frontiere. Con il favore della seconda guerra mondiale, questa politica si mostra alla luce del sole: come alla bella epoca del grande imperialismo, l'Unione Sovietica si annette vasti territori che appartenevano fino allora ai paesi vicini, Romania, Polonia o Finlandia, o paesi interi, gli stati baltici - tutto per farli avanzare più rapidamente sulla via del socialismo. Durante la guerra, dei gruppi etnici, addirittura delle nazioni saranno assimilati da Stalin al «nemico di classe» e, per questa ragione, oppressi, deportati, sradicati. Accade più o meno lo stesso dalla parte nazista, dove si passa ugualmente con facilità dal genocidio di razza al genocidio di classe quando si tratterà di eliminare non più gli ebrei o gli zingari, ma certe "categorie" di polacchi e di russi.

Devo aggiungere che Aron stesso ha cambiato opinione su questo punto e che, in quello che si può considerare come il suo testamento politico, l'«Epilogo» delle sue "Memorie" (1983), scrive: «Il comunismo non mi è meno odioso di quanto lo fosse il nazismo. L'argomento che usavo più di una volta per differenziare il messianismo di classe da quello della razza non mi impressiona più per niente. L'apparente universalismo del primo è divenuto, in ultima analisi, un trompe-l'oeil [...] Esso sacralizza i conflitti o le guerre, ben lungi dal salvaguardare al di sopra delle frontiere i legami fragili di una fede comune» (30).

Anche in questo il totalitarismo si oppone alla democrazia e al pensiero umanista che la sostiene e che, invece, è davvero universalistica. Questo principio si esercita debolmente al di fuori delle frontiere nazionali, in cui le relazioni fra paesi democratici restano ancora sottomesse alla forza, anche se non conducono più - normalmente - allo scoppio di una guerra, poiché il dominio cercato è di ordine essenzialmente economico. L'esigenza universale è invece obbligatoria nella politica interna, che deve essere condotta in nome di tutti e in vista del bene di tutti. Da qui la ricerca costante di ciò che può servire gli interessi comuni, ma anche il bisogno per ciascuna delle componenti della società di rinunciare parzialmente alla soddisfazione dei propri interessi; la politica democratica è un'arte del compromesso. In democrazia, non si cerca di risolvere i conflitti eliminando fisicamente uno degli avversari, ma si trasformano gli antagonismi, inevitabili in ogni comportamento umano, in complementarità. Contrariamente a un luogo comune, l'universalismo non impedisce il riconoscimento dell'alterità; al contrario, esso lo rende possibile. Ciò che la distrugge, è la riduzione della differenza all'opposizione e il bisogno di annientare il nemico, movimenti consustanziali al totalitarismo. In questo caso, l'ideale lontano può essere la pace e l'armonia universale, ma per raggiungerlo

bisogna prima eliminare tutti quelli che sono sospettati di opporvisi. La vittoria iniziale della rivoluzione è lungi dall'essere sufficiente: la lotta delle classi, secondo Stalin, non fa che esacerbarsi con il passare degli anni, anche all'interno della patria del comunismo; e poi quest'ultima resta sempre circondata di nemici. La grammatica dell'umanesimo implica la distinzione di tre persone: l'"io" che esercita la propria autonomia; il "tu", al tempo stesso distinto dall'io e posto sul suo stesso piano (ciascun tu diventa a sua volta io, e inversamente), un tu che assume successivamente o simultaneamente i ruoli di collaboratore, di rivale, di consigliere, di oggetto d'amore, e via di seguito; infine gli "essi", la comunità di cui si fa parte, o addirittura l'umanità tutta intera concepita al di fuori dei rapporti personali, in cui tutti gli individui sono provvisti della medesima dignità. La grammatica del totalitarismo, invece, non conosce che due persone: il "noi" che ha assorbito ed eliminato le differenze fra io individuali; e gli "essi", i nemici da combattere, o addirittura da abbattere. Nel lontano futuro, quando sarà realizzata l'utopia totalitaria, gli essi non saranno più che schiavi sottomessi (nel nazismo), o finiranno per essere eliminati (nel comunismo - è una grammatica con una sola persona).

Ponendo l'unità come ideale supremo, l'ideologia totalitaria si riallaccia paradossalmente alla critica conservatrice della democrazia. Il regime democratico soffriva agli occhi dei conservatori, come si ricorderà, del suo individualismo e del suo nichilismo. Sottoponendo la società intera a una regola unica, esigendo l'obbedienza di tutti gli individui alle direttive del partito, lo stato totalitario rende impossibile l'individualismo; derivando i propri valori dalla scienza e imponendoli a tutti, esso è ritenuto in grado di eliminare anche il nichilismo.

Ambivalenze totalitarie.

L'ideologia totalitaria è una costruzione complessa; si potrebbe anche dire che essa tenta di riconciliare esigenze incompatibili, ciò che è al tempo stesso una fonte di debolezza - un giorno le sue contraddizioni esplodono e l'edificio intero crolla - e di forza: aspettando il crollo finale, i principi disuguali permettono di andare in rovina più a fondo, ovvero autorizzano a compensare le fratture qui con l'affermazione, là con il contrario. Le tensioni interne alla dottrina potrebbero essere ricondotte, mi sembra, a tre.

La prima ha la sua fonte nell'antinomia filosofica fondamentale della necessità e della libera volontà. Da una parte, il corso del mondo obbedisce a una causalità rigorosa, storica e sociale secondo alcuni, biologica secondo altri; tutto ciò che accade doveva accadere, perché tutto è determinato anticipatamente da cause irresistibili. Ma, d'altra parte, il futuro è nelle nostre mani: viene proposto un modello ideale, e si faranno tutti gli sforzi necessari per raggiungerlo. Si è pronti a fare tabula rasa del passato per costruire un mondo migliore e anche un uomo nuovo. Lo scientismo risolve quest'antinomia grazie all'intervento di un terzo termine che è la conoscenza scientifica. Se infatti il mondo è interamente conoscibile, se il materialismo storico ci rivela le leggi di ogni società, e la biologia quelle di ogni vita, diventa possibile, a noi che padroneggiamo questi segreti della scienza, non solo spiegare le forme esistenti, ma orientare la loro trasformazione nella direzione che scegliamo. E' proprio così che la tecnica, che è campo della volontà, può richiamarsi alla scienza, che cerca di conoscere le necessità.

La tensione tuttavia è meno facile da risolvere a partire dal momento in cui l'oggetto da conoscere è la storia unidirezionale e non un eterno ricominciamento: se il corso della storia umana è in ogni modo ineluttabile, i sacrifici che

esige la sua infima accelerazione sono giustificati? Ora, comunisti e nazisti insieme affermano di conoscere anticipatamente l'esito degli avvenimenti e intervengono nel modo più attivo possibile (la «rivoluzione») per modificarne il corso. La seconda grande ambiguità nelle premesse filosofiche del totalitarismo concerne la modernità: il totalitarismo è al tempo stesso, per così dire, antimoderno e arcimoderno, ciò che già illustrano il fatalismo da una parte e l'attivismo dall'altra. E' antimoderno in quanto, come nelle società tradizionali, privilegia gli interessi del gruppo a detrimento di quelli della persona, i valori sociali piuttosto che quelli individuali; si potrebbe dire: i valori piuttosto che gli interessi. Anche se utilizza una retorica ugualitaria, la società totalitaria è sempre gerarchica, come le società tradizionali. Il culto del capo carismatico va nello stesso senso. E, tuttavia, è anche una società che favorisce delle scelte che giudichiamo abitualmente moderne: l'industrializzazione, la globalizzazione, le innovazioni tecniche. I comunisti industrializzano la Russia a ritmo accelerato. Hitler si fa promotore dell'automobile individuale e delle autostrade: le aspirazioni moderniste non mirano dunque solo all'efficacia militare. Tutto accade come se, contro ciò che caratterizza le società tradizionali, le relazioni con le cose venissero a occupare il posto delle relazioni fra persone. Questa ambivalenza è particolarmente sensibile nei nazisti che hanno scelto di addobbare la loro dottrina con tutto un armamentario di riferimenti alla tradizione germanica, agli dei pagani, agli elementi costitutivi della società antica, a una natura che verrebbe liberata dagli interventi umani. E' questa ambiguità che permette loro di attirare verso di sé degli spiriti che nulla dovrebbe avvicinare: quelli che credono al determinismo biologico e all'eugenismo, come quelli che, Heidegger per esempio, sognano di liberare il mondo dall'influenza della tecnica. La tensione è meno sensibile nello stato sovietico, interamente teso verso il

«progresso», ma tuttavia non ne è assente. La formula di Lenin, «comunismo = elettricità + potere dei soviet», rivela ancora questa dualità. Lo stato comunista è una società industriale, in cui i fattori economici svolgono un ruolo preponderante. Ma è anche il contrario: una società sottomessa a un ideale morale, ideologico, teologico, pronta a sacrificare la propria efficacia per conformarsi al proprio modello. L'elettricità e i soviet possono condurre verso esigenze contraddittorie. Bisognerà silurare il buon ingegnere se non è un buon comunista? O si deve affidare la cura dell'installazione elettrica alle persone competenti, anche quando non possiedono la tessera del partito? Le due soluzioni sono state provate alternativamente quando la loro congiunzione si è avverata impossibile. Ricordo che mio padre, che dirigeva un istituto di documentazione, era costantemente posto di fronte a questo dilemma: doveva impiegare persone che padroneggiavano le lingue «occidentali» ma che avevano certamente ricevuto un'educazione «borghese», che comportava l'apprendimento di quelle lingue, oppure dei buoni comunisti che parlavano solo il bulgaro e, a rigore, il russo? Aver fatto la prima scelta gli valse di essere allontanato dalla direzione. Queste due opzioni contraddittorie hanno tuttavia un tratto in comune che facilita la loro coabitazione: tutte e due sono opposte all'affermazione dell'essere umano individuale come scopo ultimo delle nostre azioni: questo scopo deve essere, in questo caso, o sovra-individuale (il popolo, il proletariato, il partito) o infraindividuale (la tecnica).

E' questo, senza dubbio, il tratto più sorprendente di questi regimi: essi si oppongono, all'inizio del ventesimo secolo, all'ascesa progressiva dell'individualismo, sfruttando tutte le frustrazioni che tale evoluzione genera. Infine una terza ambiguità importante concerne il posto dell'ideologia in questi regimi. I teorici del totalitarismo su questo punto sono divisi. I più anziani fra di loro, per esempio Raymond Aron, lo

interpretano come un'ideocrazia, uno stato in cui non solo il potere trova la propria legittimità nell'ideologia, ma in cui la conformità ideologica prevale su ogni altra considerazione: il potere qui è uno strumento, l'ideale politico uno scopo. Tuttavia è stata proposta una seconda considerazione, per ciò che concerne il comunismo, in particolare dai dissidenti dell'Est o anche, in Francia, da Cornelius Castoriadis (31): cioè che l'ideologia è solo una facciata, il potere essendo in realtà interamente al proprio servizio e mirando solo al proprio rafforzamento; non più un'ideocrazia, dunque, ma, in qualche modo, una «stratocrazia», un potere per il potere, una volontà di volontà. Per vedere più chiaro in questa situazione, bisogna fare una deviazione ed esaminare brevemente la storia dello stato totalitario, prendendo come punto di partenza la sua variante comunista, perché essa è particolarmente ricca di insegnamenti. Infatti il nazismo si è mantenuto al potere solo dodici anni ed è stato abolito con la forza, in seguito alla vittoria degli alleati. Il comunismo è durato molto più a lungo, settantaquattro anni anziché dodici, ed è deceduto, per così dire, di morte naturale, senza guerra né rivoluzione. Poiché le «guide» del partito comunista godono di un potere illimitato, possiamo seguire la pratica che vuole che i periodi della storia sovietica siano designati da un nome proprio: quello di Lenin (fino al 1924), di Stalin (fino al 1953), di Chruscev (dimissionato nel 1964), di Breznev (morto nel 1982) per nominare solo i più importanti. E' facile constatare che i diversi elementi del regime non evolvono secondo lo stesso ritmo.

La prima modificazione considerevole concerne il terrore. Questo è instaurato da Lenin e mantenuto da Stalin lungo tutto il suo regno, anche se conosce momenti di più o meno grande intensità. Ora, dopo la morte di Stalin si produce un cambiamento non più di grado, ma di natura. Le esecuzioni di massa vengono sospese, un gran numero di campi di concentramento viene chiuso, torture e deportazioni sono

sostituite da angherie amministrative e difficoltà di carriera. Le persecuzioni e misure nuove come la reclusione negli ospedali psichiatrici sono sempre moneta corrente, ma le loro vittime sono adesso degli individui, non delle categorie della popolazione. Bisogna dire che la lezione ha fruttato e che ogni rivolta è stata spezzata. Beninteso, siamo ancora lontani dalla legalità e dalla libertà individuale «borghesi»: l'insieme della popolazione è sorvegliata, l'individuo non è protetto dalla legge contro l'arbitrarietà del potere. E' comunque questa evoluzione che renderà possibile la comparsa dei dissidenti, un gruppo che esprime più o meno apertamente la propria opposizione allo stato. Un simile gruppo sarebbe stato inconcepibile sotto Lenin e Stalin, dove gli oppositori erano immediatamente annientati; adesso sono «soltanto» sorvegliati, perseguitati, al limite inviati in un campo di concentramento o in un ospedale psichiatrico.

Abbiamo già rilevato la seconda inflessione, l'ideale internazionale che si confonde con una politica nazionalistica e imperialistica - un'inflessione tuttavia dissimulata dal mantenimento della retorica precedente. Il medesimo modello è quello seguito dal terzo cambiamento, il più importante di tutti, che concerne la natura e il posto dell'ideologia; si produce dopo la morte di Stalin. A partire da questo momento, l'ideologia ufficiale diventerà sempre più un contenitore vuoto a cui nessuno crede. La promessa millenaristica di salvezza universale retrocede a poco a poco nell'oblio, l'ideale collettivistico è richiamato meno spesso. Al loro posto si affermano i compagni abituali del desiderio di potere: la sete di arricchimento e di privilegi, la sottomissione di tutti gli altri obiettivi alla ricerca dell'interesse personale. Gli antichi bolscevichi, i fanatici della fede comunista sono sostituiti da burocrati, preoccupati prima di tutto dei propri privilegi, e da carrieristi cinici.

Fra la dottrina e il mondo reale c'è sempre un abisso; ma non vi si reagisce allo stesso modo prima e dopo la mutazione che descrivo qui. Sotto Lenin e Stalin, quando ci si avvede della distanza fra il discorso e il mondo, si cerca di trasformare il mondo. Lenin impone la repubblica sovietica, Stalin collettivizza le terre e industrializza il paese. Poco importa il prezzo pagato in sofferenze umane e disastri economici: l'essenziale è mettere in opera un programma e colmare l'abisso fra teoria e pratica, fra rappresentazioni e realtà. Dopo la morte di Stalin, il divario fra il discorso e il mondo non è meno grande; ma, piuttosto che cercare di colmarlo, ci s'impegna adesso a nascondere. E' a partire da questo momento, infatti, che il discorso ufficiale inizia a condurre una vita interamente indipendente, senza vera connessione con il mondo. I responsabili economici si preoccupano meno di riempire il piano che di truccare le cifre e di trarre vantaggi personali dalla propria situazione. E' il regno del camuffamento, dell'illusione, dell'ipocrisia: si sostiene che è l'ideologia comunista che dirige il paese; in realtà, con qualche rara eccezione, sono il desiderio di potere e l'interesse personale. Modulata in funzione del contesto nazionale, questa stessa mutazione potrà essere osservata negli altri paesi comunisti, in Europa dell'Est. In quanto vecchio soggetto di un paese totalitario, io posso testimoniare: all'epoca di cui mi ricordo, gli anni Cinquanta, e nella maggioranza dei casi, l'ideologia era solo di facciata; tuttavia, nello stesso tempo, essa era indispensabile. Vivevamo in una pseudo-ideocrazia. I miei amici e io avevamo la sensazione di abitare il mondo della menzogna generalizzata, in cui i termini che designavano gli ideali - la pace, la libertà, l'uguaglianza, la prosperità - erano giunti a significare il loro contrario; tuttavia l'ideologia ufficiale osservava una certa coerenza retorica e permetteva dapprima ad alcuni fanatici di sopravvivere, poi, alla grande maggioranza - i conformisti - di disporre di una razionalizzazione della loro

situazione. E ciascuno era conformista, almeno per una parte del tempo. L'ideologia era dunque necessaria, con quel contenuto e non un altro, anche se era mezzo più spesso che scopo. Non si dovrebbe sopravvalutare l'importanza di questo camuffamento. Devo aggiungere che, tutto sommato, preferivamo avere a che fare, piuttosto che con i personaggi cinici fedeli al solo potere, con dei comunisti «onesti» e sinceri. Il fatto che questi ultimi credessero per scelta personale, non per sottomissione al partito, era l'indice che non avevano rinunciato interamente alla loro autonomia personale; il loro impegno comunista poteva, paradossalmente, svolgere il ruolo di un baluardo contro l'arbitrarietà del potere.

Il ruolo cangiante dell'ideologia, al centro o alla superficie del regime, può spiegare un'altra disparità. Secondo gli slogan ufficiali, gli interessi degli individui, di tutti gli individui, erano sottomessi a quelli della collettività. Ma è a tutt'altra realtà che noi, soggetti ordinari del paese totalitario, ci trovavamo di fronte: era il regno illimitato dell'interesse personale, ciascuno cercava il proprio maggior vantaggio; l'interesse comune era semplice carta da imballaggio. Criticando la società individualistica in nome della comunità organica, il totalitarismo arriva a un risultato opposto a quello che pretende di conseguire: finisce per produrre delle «masse» di individui giustapposti, non legati da alcuna appartenenza pubblica positiva. Del resto, quando la facciata ideologica è crollata, nel 1989 o nel 1991, è stato necessario arrendersi all'evidenza: messa da parte una piccola frazione della società (i dissidenti), gli abitanti del paese conoscevano solo gli imperativi dell'egoismo. Un'ultima mutazione, di minore portata, si è prodotta negli anni Settanta, sotto Breznev. Essa consisteva nell'infliggere un piccolo strappo al principio monista. Vita pubblica e vita privata ridiventavano distinte. Diventava possibile, detto altrimenti, avere un'esistenza privata indipendente dalle norme pubbliche (che restavano

sottomesse all'ideologia): la moda nel vestirsi, il luogo di vacanze, i viaggi all'estero potevano adesso essere scelti più o meno liberamente. Queste osservazioni sull'evoluzione del totalitarismo comunista, così come il paragone con il nazismo, permettono di estrarne il nocciolo duro e di identificare la gerarchia formati dalle sue caratteristiche. Questo nocciolo comporta, innanzitutto, la necessità di una fase iniziale, rivoluzionaria, nel corso della quale sono eliminati tutte le resistenze e tutti gli avversari interni, reali o immaginari. Si costituisce poi, intorno a un principio, il rigetto dell'autonomia personale, la soppressione della libertà, la sottomissione di tutti a un potere assoluto, sottomissione garantita dal terrore e dalla repressione. Ci sono infine le conseguenze di questa scelta: affermazione del conflitto come verità della vita, riduzione di ogni alterità all'opposizione, rigetto del pluralismo politico o economico.

Al contrario, certi altri tratti del regime, fra i più evidenti, possono scomparire senza che si abbandoni il «tipo ideale» totalitario. Così è del terrore di massa, indispensabile solo durante il periodo di transizione (che ha comunque occupato la metà della storia dell'URSS). O, più sorprendente ancora, dell'ideologia scienziata come motore dell'azione: necessaria durante la fase iniziale, una volta svolto il proprio ruolo distruttivo, essa può ridursi in semplice trompe-l'oeil. Sono queste trasformazioni progressive del regime totalitario, accelerate, moltiplicate e intensificate durante la «perestrojka» e la «glasnost» di Gorbacev, che hanno permesso nel 1991 l'uscita pacifica dal sistema: una soluzione per così dire «alla spagnola», con riferimento al rapporto fra il franchismo e la Spagna contemporanea, con la grande differenza che i danni provocati dal comunismo si sono rivelati ben più profondi e continuano a frenare l'evoluzione dei paesi dell'Europa dell'Est. La guerra fredda, che all'indomani della seconda guerra mondiale ha opposto democrazie e totalitarismo, è dunque

terminata con la disfatta incondizionata di uno dei belligeranti, il regime comunista. Questa disfatta non è avvenuta per un intervento esterno, come per la Germania nazista, ma dal crollo del sistema totalitario stesso.

Si possono trovare in questa conclusione alcune ragioni per non disperare, perché si avvera che un sistema politico che ignora e rimuove così massicciamente la libertà dell'individuo finisce per crollare. Settantaquattro anni è un termine eccessivamente lungo per una vita individuale, ma solo un momento per la storia. Il comunismo è morto per un insieme di ragioni politiche, economiche e sociali, ma anche al seguito di un'evoluzione delle mentalità, tanto nella popolazione quanto nei gruppi dirigenti. Tutti avevano finito per aspirare a delle forme del bene che questo regime non poteva assicurare: tranquillità e sicurezza personali, abbondanza materiale, autonomia individuale - altrettanti valori ostacolati dal totalitarismo e favoriti dalla democrazia. Certo, quest'ultima non assicura la salvezza collettiva né promette la felicità; tuttavia essa garantisce che il campanello non suonerà più all'«ora del lattaio» perché degli uomini in grigio vi conducano all'interrogatorio. Anche se si è quadro del partito e privilegiato, quest'ultima prospettiva non ha nulla di allegro. Il regime democratico permette, inoltre, di riempire gli scaffali dei negozi, e non si sarà così ridicoli da disprezzare le popolazioni che preferiscono questo effetto del «capitalismo» alla penuria comunista.

Il crollo del regime comunista non ha tuttavia portato, alle popolazioni dell'Europa dell'Est e della vecchia Unione Sovietica, la felicità attesa. Poiché il potere del partito si era sostituito all'autorità dello stato, la caduta dell'uno ha rivelato la scomparsa anteriore dell'altro; ora, l'assenza di stato è peggio ancora che la presenza di uno stato ingiusto, perché essa lascia il campo libero al puro confronto delle forze brute, cioè a un'ascesa spaventosa della criminalità. Si potrebbe dire

altrettanto di tutti i valori specifici della vita pubblica: contaminati dal tempo del comunismo per la loro utilizzazione fraudolenta, essi oggi sono fuori uso; da qui la battuta di Adam Misnik: «Quello che vi è di più terribile nel comunismo è ciò che viene dopo di esso». Il regime non aveva corrotto solo le istituzioni politiche; all'indomani della sua caduta, si sono scoperti i danni irreparabili inflitti tanto alla natura quanto all'economia e agli animi umani. Per molto tempo ancora, i bambini dovranno liberarsi dagli errori dei loro genitori. La libertà nuova è pagata cara: con la rinuncia alle abitudini rassicuranti, alla routine economica, a un certo agio (paragonabile a quello del prigioniero che non deve preoccuparsi di vitto e alloggio). Al punto che gli abitanti di questi paesi a volte si domandano: la vita del mendicante libero è davvero preferibile a quella dello schiavo tranquillo? Nessuno può garantire che essi si trovino alla fine delle loro pene. Resta una certezza, ma decisiva: la società totalitaria non porta alla salvezza.

IL SECOLO DI VASILIJ GROSSMAN

Il secolo delle tenebre non è buio da un capo all'altro. Alcuni degli individui che vi hanno camminato potranno servirci da guide in questa traversata del male. Incomincerò la mia galleria di ritratti con la figura di Vasilij Grossman, uno dei grandi scrittori di questo secolo, di origine ebraica, di lingua russa, di nazionalità sovietica. Due suoi libri, pubblicati molti anni dopo la sua morte, "Vita e destino" e "Tutto scorre...", contengono un'analisi straordinaria della società totalitaria. Straordinaria perché condotta nell'isolamento integrale, lontana da ogni letteratura sul tema, da ogni discussione pubblica o anche privata, e tuttavia giunta alla stessa verità che perseguono gli scritti degli storici: quella che svela il senso profondo degli avvenimenti.

Il destino di Grossman comporta un enigma che si potrebbe formulare così: com'è possibile che egli sia il solo scrittore sovietico conosciuto ad aver subito una conversione radicale, passando dalla sottomissione alla rivolta, dall'accecamento alla lucidità? Il solo a essere stato, dapprima, un servitore ortodosso e impaurito del regime, e ad avere osato, in un secondo tempo, confrontare il problema dello stato totalitario in tutta la sua ampiezza? I due autori a cui si sarebbe tentati di avvicinarlo sono Pasternak (che non stima) e Solzenicyn (che ammira), due premi Nobel sovietici. Ma se Pasternak è già da molti anni uno scrittore sovietico di primo piano, il suo romanzo "Il dottor Zivago", pubblicato nel 1957 in Occidente, non è incentrato sull'analisi del fenomeno totalitario. Solzenicyn che, invece, parlerà apertamente dei campi di concentramento e del terrore quotidiano, e il cui primo

romanzo, "Una giornata di Ivan Denisovich", esce a Mosca nel 1962, è un esordiente nel mondo letterario sovietico: non ha, in qualche modo, nulla da perdere. Grossman è l'esempio, se non unico, in ogni caso più significativo, di uno scrittore sovietico di primo piano che subisce una metamorfosi completa: morte dello schiavo e resurrezione dell'uomo libero. Come si spiega un destino così poco comune?

Riepilogo innanzitutto le grandi tappe della sua esistenza. Vasilij Semenovich Grossman è nato nel 1905 a Berdicev, una delle «capitali» ebraiche dell'Ucraina. I suoi genitori provengono da famiglie agiate, anche se non dispongono di grandi mezzi. Si separano poco dopo la sua nascita, e il bambino trascorre due anni con la madre a Ginevra, nel 1910-12; per tutta la vita praticherà la lingua francese, che sua madre più tardi insegnerà per guadagnarsi da vivere. Grossman proseguirà gli studi liceali a Kiev, mantenuto da uno zio medico più ricco; nel 1923 si trova a Mosca, iscritto alla facoltà di chimica. Termina gli studi, senza grande entusiasmo, nel 1929 e l'anno seguente inizia a lavorare in una miniera. Ma una nuova vocazione si afferma in lui: vorrebbe diventare scrittore. E tutto sembra andare bene, i suoi primi scritti vengono pubblicati e apprezzati; nel 1934 abbandona la chimica per diventare scrittore di professione.

Durante un primo periodo, fra il 1930 e il 1941, aspira ad affermarsi come autore a pieno titolo, a farsi accettare dai suoi pari. I suoi primi scritti sono approvati da Gor'kij, ciò che è per lui di grande aiuto; ma anche da scrittori allora più marginali come Bulgakov o Babel'. Scrive dei racconti, un romanzo, dei saggi giornalistici ("očerki"). Grossman si autodefinisce marxista, ma le sue tendenze umanistiche fanno sorridere i suoi amici che lo trattano da «menscevico», cioè l'equivalente di un socialdemocratico; non sarà mai membro del partito. I suoi personaggi sono, di preferenza, persone semplici, sinceramente attaccate ai valori sovietici.

Essere uno scrittore nel mondo comunista è una posizione al tempo stesso invidiabile e rischiosa. Invidiabile perché privilegiata: l'uomo di lettere percepisce dei grossi onorari; in quanto membro dell'Unione degli scrittori, beneficia di numerosi privilegi (abitazione più confortevole, case di riposo in riva al mare), è conosciuto e rispettato. Ma questi privilegi hanno un prezzo: a causa di essi, gli scrittori sono invidiati, e dunque minacciati; nello stesso tempo, devono restituire allo stato, in qualche modo, la moneta del loro prestigio, cioè opere letterarie utili al potere. La possibilità di far coincidere ciò che è appropriato per lo stato e ciò che conviene al talento di ciascuno scrittore a volte si riduce pericolosamente.

Gli anni Trenta, in URSS, non sono un'epoca di tutto riposo. E Grossman non può ignorarlo, perché viene colpito molto da vicino; ma, se vuole restare indenne, deve evitare di scoprirsi. Nel 1933 arrestano sua cugina Nadia, che lo ha molto aiutato nei suoi primi passi di scrittore (lei lavora all'Internazionale sindacale), e presso la quale abita quando va a Mosca. Grossman fa l'indifferente e non intraprende nessuna iniziativa a favore di Nadia. Nel 1937 arrestano e deportano due dei suoi migliori amici, romanzieri, come lui legati al gruppo «Pereval», un'associazione informale di scrittori; stesso silenzio. Nel 1938, a Berdicev, viene arrestato e giustiziato suo zio, lo stesso che l'aveva mantenuto ai tempi del liceo; Grossman continua a rintanarsi. In compenso, nel 1937, si trova la sua firma in calce a una lettera collettiva pubblicata sui giornali, che chiede la pena di morte per gli imputati del grande processo in corso contro i dirigenti bolscevichi, fra cui Bucharin, accusati di tradimento. Nel 1938 egli interviene, è vero, per fare liberare dalle prigioni dell'N.K.V.D. (il ministero dell'interno) la propria moglie, arrestata in quanto ex moglie di un «nemico del popolo». Il suo primo marito era stato un amico di Grossman. L'intervento di Grossman presso Ezov, capo della polizia politica, è coronato da successo, sua moglie viene liberata, ma il vecchio amico, per

il quale Grossman non ha avuto nessuna parola di appoggio, sarà fucilato in prigione.

Questo genere di «incidente» è moneta corrente negli ambienti privilegiati dell'epoca, poiché la delazione e la sottomissione erano diventate un modo di sopravvivere. Grossman non ne è fiero. Ci si può fare un'idea del suo stato d'animo alla fine degli anni Trenta grazie ad alcuni racconti rimasti inediti («La giovane e la vecchia», «Quattro giorni tristi»), racconti impregnati di una dolorosa coscienza della debolezza umana. Qualche anno prima (nel 1931) si situa un episodio di cui Grossman parlerà solo molto più tardi: dopo una visita familiare a Berdicev, deve prendere il treno. Appena salito, vede che fra i vagoni si aggirano individui emaciati, vestiti di stracci. Una donna si avvicina al suo finestrino e supplica con voce appena udibile: «Del pane, del pane». Grossman non dice nulla. Nel 1941 scoppia la guerra e Grossman sembra lanciarsi con sollievo: difendendo la patria, può per una volta offrirle ciò che essa gli chiede senza dover mentire a sé stesso. Questa convergenza gli dà speranza. Come dice uno dei suoi personaggi in "Vita e destino": «Sentiva che, lottando contro i tedeschi, lottava per una vita libera in Russia, che la vittoria su Hitler sarebbe stata anche una vittoria sui campi della morte in cui erano periti sua madre, le sorelle, il padre» (1). Grossman diventa il corrispondente di guerra più celebre dell'Unione Sovietica. Partecipa a tutti gli scontri, davanti a Mosca, a Stalingrado, in Ucraina, in Polonia e nel 1945 arriva a Berlino; sempre e dovunque, egli dà prova di un coraggio esemplare. Le sue cronache, narrazioni e riflessioni appaiono sul giornale dell'Armata rossa e sono subito riprese dovunque (nel marzo 1945, il partito comunista francese ne pubblica una scelta dedicata a Stalingrado) (2). I suoi temi preferiti sono sempre legati al destino delle persone comuni, alla loro dignità, al loro eroismo. Ma in questi anni egli vive anche una profonda tragedia: nel 1944 apprende che la madre è

rimasta vittima dei battaglioni di sterminio, gli "Einsatzgruppen", nel momento dell'occupazione di Berdicev, nel 1941. Prima della fine della guerra inizia anche la redazione di un grande romanzo, intitolato inizialmente "Stalingrado", e lo termina nel 1949. Nel frattempo è diventato uno degli scrittori sovietici più rispettati. Tuttavia, la pubblicazione del romanzo si scontra con qualche difficoltà: il libro non corrisponde affatto alle norme in vigore. Il personaggio principale, Strum (che ritroveremo in "Vita e destino"), è ebreo, ciò che non è molto ben visto in questo periodo, e i personaggi sono ancora gente comune del popolo anziché i commissari portatori dello spirito del partito. Grossman scrive a Stalin per fare accelerare la pubblicazione (inimmaginabile centralizzazione monistica dello stato: il suo capo decide il ritmo di pubblicazione delle varie riviste!). In seguito a qualche intervento favorevole, il romanzo esce nel 1952, sotto il titolo "Per una giusta causa". In un primo tempo, il libro è salutato come una grande opera sovietica. Ma alla fine del 1952 e all'inizio del 1953, critici particolarmente servili, scrittori invidiosi e amministratori zelanti attaccano l'autore: si stigmatizza ciò che era stato lodato. Grossman è prostrato: nonostante abbia accettato tutte le raccomandazioni dei censori, il lavoro dei suoi ultimi dieci anni non viene apprezzato. E' in questo preciso momento che si situa il gesto estremo che, più tardi, egli non vorrà perdonarsi. La campagna anticosmopolita (parola in codice per: antisemita) è al suo culmine. Il «complotto delle casacche bianche» (medici di origine ebraica che avrebbero cercato di avvelenare i dirigenti di stato) è appena stato «smascherato». Grossman ha la sventura di trovarsi a una riunione della «Pravda» in cui si redige una lettera che chiede la punizione severa dei colpevoli, affinché siano risparmiati gli ebrei «buoni». Grossman «si era detto che, a prezzo della morte di alcuni, si sarebbe potuto salvare questo sciagurato popolo e, con la maggioranza dei

presenti, diede la propria firma». Non dimenticherà questa esperienza nel momento in cui scriverà "Vita e destino", dove la attribuisce a Strum. Così termina il secondo periodo della sua vita, 1941-52.

Il punto di rottura è la morte di Stalin, nel marzo 1953. Possiamo solo tentare di indovinare ciò che è accaduto nell'animo di Grossman. Il suo migliore amico, Semen Lipkin, ricorda che in quest'epoca Grossman aveva fatto propria una frase di Cechov secondo cui «era tempo per ciascuno di sbarazzarsi dello schiavo che era in lui» (3). Il sistema totalitario non è crollato, ma il terrore si è indebolito in modo significativo; le porte dei campi di concentramento si aprono e ne escono dei fantasmi, che lì hanno passato quindici o venticinque anni dalla loro vita. Gli arresti e le esecuzioni arbitrarie finiscono; incomincia il «disgelo», associato al nome di Chruscev. Grossman prende coscienza del fatto che il pericolo di morte non è più sospeso sulla sua testa e decide: non scenderà a compromessi su ciò che ritiene essenziale.

La crisi interiore che ha vissuto corrisponde all'anno 1954, data cui non corrisponde nessuno dei suoi scritti. Nel 1955, invece, c'è l'esplosione. Grossman riprende e trasforma ciò che doveva essere la seconda parte del suo romanzo su Stalingrado; ne farà "Vita e destino", così come lo conosciamo oggi. Nello stesso anno, abbozza la prima versione di "Tutto scorre...", un libro molto più breve, a metà fra narrazione e saggio, così come un testo breve, "La Madonna Sistina", che raccoglie gli stessi temi in poche pagine densissime (tutte le epigrafi del presente libro sono tratte da lì). Nel 1956, rompendo con un'altra ipocrisia, lascia la moglie e inizia una nuova vita con la donna che ama. Grossman termina "Vita e destino" nel 1960 e decide di proporlo per la pubblicazione - una decisione che sembra, retrospettivamente, tanto ingenua quanto temeraria: non si può immaginare un libro simile pubblicato nell'URSS totalitaria, anche se sotto Chruscev. E ciò che doveva avvenire

avviene: i pusillanimi redattori della rivista a cui Grossman ha spedito il manoscritto se ne sbarazzano precipitosamente facendolo pervenire agli organi del K.G.B. Nel febbraio 1961 piombano a casa sua gli ufficiali della polizia politica; segno dei tempi, non arrestano lo scrittore, ma si accontentano di «sequestrare» il manoscritto, portando via tutti gli abbozzi e tutte le copie perché lo scrittore non possa ricostruirlo (non dimentichiamo che Grossman vive in un'epoca anteriore alla fotocopiatrice, per non parlare dei computer e di altra tecnologia elettronica). Sotto Stalin, gli scrittori erano arrestati e uccisi; sotto Chruscev, si lasciano liberi i corpi e ci si accontenta di imprigionare le opere dello spirito. Grossman è prostrato ma per nulla vinto; questa volta, in lui non compare nessuna velleità di pentimento. Al contrario: protesta, strepita - ma senza ottenere il minimo risultato. Nel febbraio del 1962 scrive una lunga lettera a Chruscev per chiedere riparazione; non vi esprime nessun rimpianto per ciò che ha messo nel romanzo. Chruscev non gli risponde direttamente, ma, nel luglio dello stesso anno, Grossman è ricevuto da Suslov, capo della sezione ideologica del partito. Costui lo tratta con paternalismo: non lo minaccia di mandarlo in campo di concentramento, ma lo rimprovera e gli raccomanda di rimettersi a scrivere, come prima, delle buone opere sovietiche.

Grossman muore nel 1964 di un cancro, senza essere stato arrestato né deportato, ma anche senza sapere se un giorno i suoi scritti saranno pubblicati. All'ospedale, alcune settimane prima della morte, chiede al risveglio a un'amica: «Stanotte mi hanno condotto all'interrogatorio... Mi dica, non ho tradito nessuno?» (4). Non ha pubblicato quasi niente durante il suo ultimo periodo. Dopo la confisca di "Vita e destino", ha giusto il tempo di redigere una nuova versione di "Tutto scorre...", che non sottopone per la pubblicazione, e alcuni brevi racconti, di cui il più significativo è "Il bene sia con voi!", note di un viaggio in Armenia. I suoi libri compariranno dunque solo molti anni

dopo la sua morte, e inizialmente all'estero: "Tutto scorre..." nel 1970, "Vita e destino" nel 1980.

Le grandi linee della biografia di Grossman non ci offrono ancora la chiave dell'enigma: perché lui anziché un altro è stato capace di questa metamorfosi? Si può essere tentati di rispondere a questa domanda rifacendosi al risveglio della sua coscienza ebraica - un'altra mutazione, ugualmente incontestabile. Bisogna ricordare innanzitutto che Grossman appartiene a una famiglia di ebrei assimilati, che parlavano solo il russo. Quando egli ricorda il proprio ambiente, in "Vita e destino" - lì attribuito alla famiglia Strum - fa dire alla madre del fisico: «Non mi sono mai sentita ebrea; fin dall'infanzia vivevo fra amiche russe, i miei poeti preferiti erano Puskin e Nekrasov»; quando a questa donna viene proposto di emigrare, lei ribatte: «Non lascerò mai la Russia, piuttosto mi impiccherò». Lo stesso vale per suo figlio: «Strum non aveva mai riflettuto prima della guerra sul fatto che era ebreo, che sua madre era ebrea». Queste dichiarazioni assumono il loro pieno senso se ci si ricorda delle persecuzioni sistematiche di cui erano vittime gli ebrei nella Russia zarista, dall'antisemitismo quotidiano fino ai pogrom. D'altronde i Grossman, come numerosi altri cittadini ebrei assimilati, sono attratti dalla rivoluzione e dal nuovo regime sovietico: questi ultimi sopprimono il loro statuto anteriore di paria nell'impero russo; condannano l'antisemitismo e proclamano che tutti gli uomini sono uguali.

E' Hitler che, per primo, si è assunto l'onere di ricordare a questi ebrei assimilati, che si pensano innanzitutto come russi e sovietici, che resteranno per sempre ebrei. Essi sono ormai pronti a richiamarsi a questa identità ritrovata, non per cura delle origini, ma per solidarietà con i minacciati e i sofferenti. La madre di Strum scrive, nella sua lettera dal ghetto, redatta qualche ora prima della morte: « In questi giorni orribili, il mio cuore si è riempito di una tenerezza materna per il popolo

ebraico» (5). Così è accaduto a Grossman stesso, che nel romanzo immortala il destino della propria madre. Tutti gli ebrei di Berdicev verranno fucilati: circa diecimila, il 5 settembre 1941, e i ventimila restanti il 15 settembre dello stesso anno; sua madre fa parte di questo secondo gruppo. A differenza del personaggio del romanzo, lei non è riuscita a mandare alcuna lettera al figlio. Egli scopre la verità al momento della riconquista dell'Ucraina, ma la temeva fin dall'inizio. Vive questa perdita tanto più dolorosamente perché si rimprovera di non avere tentato nulla per fare uscire sua madre da Berdicev, fra l'inizio della guerra e la sua occupazione da parte dell'esercito tedesco due settimane più tardi.

Non è tutto. In tutti i territori liberati, Grossman vede tracce dei massacri di massa. Accompagna le prime divisioni dell'Armata rossa che arrivano in Polonia e scopre i resti del campo di Treblinka. Compie indagini per parecchi giorni, interroga testimoni e guardiani imprigionati, e pubblica, poco dopo, la prima narrazione in assoluto sui campi di sterminio, intitolata "L'inferno di Treblinka". Nel frattempo, il governo sovietico ha deciso di poter trarre un certo profitto dalla simpatia universale suscitata dal martirio degli ebrei. Già dal mese di agosto del 1941, costituisce un Comitato ebreo antifascista che è incitato a fare appello alla solidarietà degli ebrei all'estero, e incarica i due scrittori ebrei più noti del momento, Il'ja Erenburg e Vasilij Grossman, di redigere un "Libro nero", riunendo testimonianze sulla persecuzione e l'annientamento degli ebrei sovietici da parte dei nazisti. Grossman si dedica con fervore a questo compito: chiede e riunisce materiali, riscrive certe narrazioni, indaga lui stesso. Tuttavia, all'indomani della guerra, in Unione Sovietica le cose cambiano. Non è più buon gusto insistere sulle sofferenze particolarmente gravi degli ebrei; anzi, guerra fredda aiutando, la solidarietà internazionale degli ebrei non è ben vista. La pubblicazione del "Libro nero" sarà ritardata, poi annullata;

una versione abbreviata, per la quale Einstein aveva inizialmente redatto una prefazione, sarà pubblicata negli Stati Uniti; la versione completa uscirà solo nel 1980 - in Israele (6). Mentre il socialismo nazionale, come lo chiama Grossman, si manifesta sempre più apertamente, l'antisemitismo fa la sua ricomparsa. Le case editrici yiddish vengono chiuse, i comitati ebraici antifascisti dissolti, i personaggi di origine ebraica più in vista arrestati e giustiziati. Viene scoperto il preteso complotto delle casacche bianche; si tratta di deportare tutti gli ebrei in qualche parte dell'Asia orientale.

Di fronte alla persecuzione degli ebrei, Grossman non può più dimenticare di essere ebreo, anche se non evita passi falsi, come la lettera firmata nel 1952. E questi temi non abbandoneranno più i suoi libri: non solo egli fa di Strum, un ebreo, il personaggio principale di "Per una giusta causa" e di "Vita e destino", ma il genocidio hitleriano diventa uno dei temi principali del secondo romanzo. L'antisemitismo russo e ucraino non sarà più passato sotto silenzio: Grossman gli dedica sviluppi significativi sia in "Vita e destino" che in "Il bene sia con voi!". Ma, se è vero che la dimensione ebraica dell'opera di Grossman non può essere ignorata se si vuole presentare un quadro fedele del suo pensiero, tale richiamo non basta a spiegare la conversione radicale dello scrittore. Ce ne accorgiamo innanzitutto guardando le date: è fra il 1941 e il 1945 che Grossman riceve lo shock della propria appartenenza alla popolazione destinata allo sterminio; ora, la reazione si verifica nel 1953-54. Il contenuto del cambiamento punta ugualmente in un'altra direzione. E' Hitler che fa scoprire a Grossman il proprio giudaismo, ma la stigmatizzazione di Hitler è perfettamente lecita in URSS. La conversione di Grossman concerne Stalin, non Hitler: essa consiste nel prendere coscienza che Hitler, condannato unanimemente da tutti, non è affatto peggio di Stalin, idolo del mondo sovietico. Ora Stalin ha un bell'essere, in sovrappiù, antisemita: ma non è

la persecuzione degli ebrei che costituisce il suo più grande misfatto. Ciò che spinge Grossman alla conversione sono gli avvenimenti senza legame diretto con la scoperta della propria identità ebraica: il rigetto, poi la pubblicazione del romanzo "Per una giusta causa"; le persecuzioni che subisce in seguito a questa pubblicazione; i compromessi a cui queste lo conducono; infine la morte di Stalin.

Grossman stesso non avrebbe amato che si spiegasse la sua condotta con la sua identità etnica particolare; si è sempre voluto membro di una sola comunità, il genere umano: il resto costituisce solo il percorso seguito da ciascun individuo per accedervi. Nelle discussioni che circondano l'elaborazione del "Libro nero", egli occupa una posizione abbastanza differente da quella dell'altro redattore, Il'ja Erenburg. Lo stenogramma di queste riunioni ci fa capire che egli voleva evitare la ripetizione frequente della parola «ebreo». Durante la discussione afferma che le vittime ebraiche devono essere trattate come esseri umani, non come una nazionalità a parte. Vuole che siano identificate come ebraiche, ma poi riconosciute come persone individuali e membri del genere umano (7). Generalizzerà questo ragionamento in "Vita e destino", ritrovando gli accenti degli umanisti del diciottesimo secolo: «L'essenziale è che gli uomini sono uomini, e che solo in seguito sono vescovi, russi, negozianti, tartari, operai» (8). Diffida di ogni nazionalismo, anche di quello dei piccoli popoli, oggetto abituale della persecuzione dei grandi, come spiega a proposito del popolo armeno, in un capitolo del suo racconto "Il bene sia con voi!": «Il nazionalismo di un piccolo popolo perde, con un'insidiosa facilità, il suo fondamento umano e nobile». Ecco perché, senza mai più dimenticare di essere ebreo, Grossman cercherà d'ora in avanti di far profittare della propria esperienza amara le vittime di altre persecuzioni, e non solo gli ebrei. "Vita e destino" diventa possibile solo grazie a questo passaggio dal particolare al generale, e da qui a un altro

particolare: è perché ha sofferto sulla propria pelle le estorsioni di Hitler che Grossman diventa capace di capire il mondo sovietico. Il nazismo dice la verità sul comunismo, la rivelazione dei segreti del gulag diventa possibile grazie al "lager". E il movimento non si arresta qui: quando riporta le sue impressioni di viaggio in Armenia, nel 1962, racconta che un vecchio armeno gli è grato perché, molto tempo prima, ha parlato delle persecuzioni subite dagli armeni. «Parlava della sua compassione e del suo amore per le donne e per i bambini ebrei che erano morti nelle camere a gas di Auschwitz [...] Aveva voglia che un figlio del popolo martire armeno scrivesse sugli ebrei» (9). La conoscenza del male subito servirà allora ad aiutare gli altri.

Non è certo un caso che l'ebreo Grossman si interessi non solo al massacro degli armeni e a quello dei contadini ucraini, ma anche a quello della popolazione giapponese. Quest'ultima tuttavia è annientata da bombe atomiche prodotte e lanciate non da un regime totalitario, ma da un grande paese democratico che professa ideali umanistici. Grossman si è informato bene sulla fissione nucleare utilizzata nella bomba (Strum, in "Vita e destino", è un fisico che fa una scoperta simile; non dimentichiamo che Grossman è chimico di formazione). Nel 1953, egli dedica alla distruzione di Hiroshima un breve racconto, «Abel», in cui immagina lo stato d'animo dell'equipaggio che lancia la bomba sulla città, ma anche quello delle vittime: «Né quel ragazzino di quattro anni né sua nonna compresero perché toccava proprio a loro rendere conto di Pearl Harbour e di Auschwitz» (10). Si può trovare una spiegazione della metamorfosi di Grossman nella personalità che esce dai suoi scritti? Due tratti caratterizzano quest'opera fin dall'inizio: l'attaccamento alle persone semplici e il gusto per la verità. Benché provenga da una famiglia colta e pratici un mestiere intellettuale, Grossman testimonia in tutta la sua opera una preferenza per le persone ordinarie, prolungando

così una vecchia tradizione cristiana celebrata tanto da Rousseau («possiamo essere uomini senza essere dotti») che dall'«Imitazione di Cristo». La ricchezza, la cultura, il talento stesso non bastano ai suoi occhi per assicurare il valore di un essere umano. Scrive alla fine della sua vita: «Fra le persone dotate e di talento, e a volte anche i virtuosi geniali della formula matematica, del verso poetico, della frase musicale, dello scalpello e del pennello, ce ne sono molti che nell'animo sono nulli, deboli, meschini, sensuali, golosi, servili, avidi, invidiosi, molluschi, lumache, presso cui l'irritante angoscia della coscienza accompagna la nascita di una perla» (11).

Grossman dedica anche a questo contrasto uno dei suoi ultimi racconti, «Fosforo» (12), che narra il destino di un gruppo di amici. Tutti sono brillanti, spirituali, dotati di talento, ciascuno in un campo diverso: uno è matematico, l'altro musicista geniale, il terzo fa scoperte paleontologiche, il quarto dirige una immensa fabbrica, il quinto - Grossman - è uno scrittore noto. Solo uno di loro non brilla, si chiama Krugliak, ma è quello più attento agli altri. Gli anni passano, i vecchi amici sono tutti dei vincitori, ciascuno nella propria professione; Krugliak, invece, finisce in un campo di concentramento, condannato a dieci anni di lavori forzati. Quando ne esce, continua la sua esistenza mediocre; eppure è il migliore di tutti, il solo ad aiutare quelli che ne hanno bisogno. Il gusto di Grossman per la verità non è meno pronunciato ed egli suscita i commenti dei suoi contemporanei. All'inizio degli anni Trenta provoca una reazione rivelatrice di Gor'kij. Nel rapporto di lettura che egli indirizza a una casa editrice, commenta così i primi passi del giovane scrittore: «Il naturalismo non è adatto alla realtà sovietica e non fa che deformarla. L'autore dice: 'Ho scritto la verità'. Ma avrebbe dovuto porsi due domande: quale verità? e: perché? [...] Tanto la materia esaminata quanto l'autore ci guadagnerebbero se egli si domandasse: perché scrivo? quale

verità sto confermando? quale verità desidero veder trionfare?» (13).

Per Gor'kij, a quest'epoca grande autorità del realismo socialista, altrimenti detto della letteratura di propaganda, dire la verità non è un principio sufficiente. Ci sono per lui molteplici verità che non sono tutte apprezzabili, ciò che, nel contesto politico dell'epoca, significa una cosa sola: la verità è buona da dire solo se è vantaggiosa per la società sovietica. O addirittura: è verità ciò che è utile al partito. Visibilmente, il giovane scrittore di cui valuta i lavori si è lasciato guidare da un altro precetto.

Quando, trent'anni più tardi, Grossman scrive a Chruscev, si richiama sempre alla verità. «Ho scritto nel mio libro ciò che credevo e continuo a credere sia la verità; ho scritto solo ciò che ho pensato, sentito, sofferto». E' per tale ragione che, nonostante la confisca del manoscritto, Grossman non ritratta e non vuole tagliarne nessuna frase. I suoi detrattori, del resto, non l'accusano di avere mentito; sostengono che simili verità non possono servire bene lo stato sovietico. E i metodi adottati contro di lui - la dissimulazione del libro - confermano ancora che ha detto il vero: le menzogne sono refutate. Grossman conclude: «Continuo a credere che ho detto la verità, che ho scritto il libro amando gli uomini, avendo pietà degli uomini, avendo fiducia in essi. Chiedo la libertà per il mio libro» (14).

Non l'otterrà, come s'è visto. La spiegazione che Suslov si degnerà di fornirgli è completamente nello spirito del commento di Gor'kij: non tutte le verità sono buone da dire. «La sincerità non è l'unica esigenza per la creazione di un'opera letteraria contemporanea»: un'altra, con ogni evidenza, è l'utilità. Ora, la verità di Grossman farà alla società sovietica più male che "Il dottor Zivago" di Pasternak: quasi quanto le bombe atomiche preparate dai nemici dell'URSS! Né la verità né la libertà hanno valore autonomo. «Noi non concepiamo la libertà nel modo dei paesi capitalistici, come

diritto di dire tutto ciò che si vuole, senza preoccuparsi degli interessi della società. Gli scrittori sovietici devono produrre unicamente ciò che è necessario e utile alla società» (15). Riconosciamo qui la logica del «non bisogna disperare Billancourt».

Tali sono le costanti dello spirito di Grossman. E' a partire da esse che si instaurerà la sua nuova personalità. Ma perché si innesti la mutazione decisiva, è necessario che a poco a poco, attraverso un processo lungo e lento, Grossman giunga a dare un senso a quel trauma eccezionale che è la morte della madre. Dopo la morte di Grossman, viene trovata fra le sue carte una busta contenente due fotografie e due lettere. Sulla prima fotografia, si vede Grossman bambino con la madre. La seconda è atroce: essa mostra un vallone pieno di corpi di donne nude; è stata scattata da un ufficiale delle S.S. dopo un'esecuzione di donne ebreie in Unione Sovietica. E' così che la madre di Grossman ha dovuto terminare la propria esistenza terrestre. Le lettere sono entrambe indirizzate da Grossman a sua madre, ma le loro date sono strane, il 15 settembre 1950 e il 15 settembre 1961, nove e vent'anni dopo quell'assassinio; Grossman le scrive come a una vivente. Nella prima, redatta al momento in cui non riesce a pubblicare il primo volume del romanzo, le parla della scoperta della sua morte - nel gennaio 1944, ma anche già, per un sogno divinatorio, nel settembre 1941: egli entra in una stanza che sa essere la sua, vede una poltrona vuota, uno scialle che le era appartenuto gettato sullo schienale. Nella lettera, le dice il suo amore intatto e la sua pena ugualmente immutabile; non riesce a immaginarsi la sua morte.

La seconda lettera, scritta all'epoca in cui è in difficoltà con la seconda parte del romanzo "Vita e destino", è ancora più sconvolgente. Si rivolge sempre direttamente a sua madre, l'assicura che continua a vivere dentro di lui e che l'ama ogni giorno di più. Rivela che "Vita e destino" le è dedicato, e che il

romanzo è l'espressione dei sentimenti e dei pensieri che lei gli ha ispirato: pietà per il suo destino, ammirazione per il suo esempio. Che cosa simboleggia sua madre per lui: il destino dei russi, delle donne, degli ebrei? «Per me, tu sei l'umano e il tuo destino terribile è il destino dell'umanità in questi tempi disumani». Nello stesso tempo, sua madre incarna l'atteggiamento che egli ammira di fronte alla sventura e al male: lei ha saputo amare gli altri, con le loro imperfezioni e debolezze, lei ha saputo rimanere sempre tenera e generosa; l'odio di cui è stata vittima non l'ha resa odiosa. Il massacro degli ebrei è dunque davvero il punto di partenza della conversione, ma è un movimento che conduce Grossman ad aprirsi a tutti, a capire il mondo e ad amare gli uomini. Avere colto il senso del destino di sua madre gli ha dato forze sorprendenti: «Non temo nulla perché il tuo amore è con me, e perché il mio amore è con te per l'eternità» (16). La madre è divenuta il suo testimone interiore che gli dà forza e coraggio; la certezza del suo amore lo rende invulnerabile e gli permette di amare gli altri. I libri che ha scritto successivamente a questa presa di coscienza ne sono l'esito diretto: non sono che la traduzione in parole di uno stato di spirito che Grossman ha scoperto in sua madre, proiettandosi in lei fino alla sua tomba. Poi, la morte di Stalin lo ha liberato dalla paura: un giorno si è dunque risvegliato un altro uomo.

Possiamo adesso volgerci verso il pensiero di Grossman, e più particolarmente verso l'analisi a cui sottopone il regime totalitario. Quali sono i suoi tratti costitutivi? Per un individuo che ha abitato in Unione Sovietica negli anni Trenta, Quaranta o Cinquanta di questo secolo, la risposta non va da sé. Ciò di cui soffre quotidianamente è la penuria economica, l'esiguità delle abitazioni, la difficoltà dei trasporti. Ma questa è solo una conseguenza dei tratti strutturali del regime. Ciò di cui soffre di più, è la paura causata dai racconti sulle esecuzioni, le deportazioni, le torture. O anche l'arroganza dei membri della

nomenklatura, le menzogne della propaganda, la delazione e il servilismo eretti a regola di condotta quotidiana. Ma sono caratteristiche della vita sotto il comunismo, non la definizione del suo principio.

Alla base della società totalitaria si trova, secondo Grossman, un'esigenza: quella della sottomissione dell'individuo. Il fine a cui aspira questa società non è infatti il benessere degli uomini che la compongono, ma l'espansione di un'entità astratta che si può designare come lo stato, e che si confonde anche con il partito, o addirittura con la polizia. Nello stesso tempo, gli individui devono cessare di percepirsi come la fonte della propria azione, devono rinunciare all'autonomia e obbedire alle leggi impersonali della storia, compitate dai poteri pubblici, come alle direttive promulgate giorno dopo giorno dai vari servizi. Si può dire in questo senso che lo stato sovietico «ha come principio essenziale di essere uno stato senza libertà».

La teoria marxista, origine ideologica del regime comunista, non lascia già alcuno spazio alla libertà dell'individuo. Ma lo stato sovietico ha esteso questo principio a campi insospettati da Marx, sovrapponendo le costrizioni poste dal potere a quelle esercitate dalla storia o dall'economia. «La libertà non è stata solo vinta nel campo della politica e dell'attività pubblica. La libertà è stata schiacciata dovunque, si tratti di agricoltura - il diritto di seminare o di mietere liberamente -, di poesia o di filosofia. Che si sia calzolaio, che ci si occupi di un circolo di lettura, o che si voglia cambiare di domicilio, non c'è più nessuna libertà» (17). L'assenza di libertà si estende a tutte le attività, compresa quella della ricerca di verità, trasformando di conseguenza la scienza in una sottosezione del dipartimento di propaganda: è così che nella Russia sovietica si condannerà la «pretesa teoria della relatività» di Einstein (18). Il terrore, mezzo impiegato dallo stato per assicurarsi che la popolazione resti sottomessa, non è dunque affatto irrazionale; esso è al

contrario indispensabile. Si sbaglia d'epoca e di regime quando non vi si vede che «la manifestazione insensata di un potere senza controllo e senza limiti esercitato da un uomo crudele». Il terrore è necessario per distruggere ogni autonomia degli individui. «L'antilibertà ha versato questo sangue per vincere la libertà» (19): questo era lo scopo da raggiungere. La polizia di stato ha rovesciato il principio di Tolstoj secondo cui nel mondo non ci sono colpevoli. «Noi altri cekisti,» dice un personaggio di "Vita e destino" «abbiamo messo a punto una tesi superiore: sulla terra non ci sono persone innocenti» (20). Tutti sono colpevoli di voler restare degli individui, agendo in nome della loro volontà libera e prefiggendosi come scopo delle loro azioni la felicità di altri individui. Se si parte da questa tesi, il terrore è legittimo. E' proprio per questo che i campi di concentramento diventano l'emblema di questo regime: la sottomissione dell'individuo è la loro unica giustificazione. Essi sono al tempo stesso la rivelazione della verità nascosta dell'intero regime: «Fuori dal filo spinato o al suo interno, la vita, nella sua essenza segreta, era la stessa».

Dove bisogna cercare l'origine della visione totalitaria del mondo? I suoi nemici attuali preferiscono respingerla il più lontano possibile dalla loro tradizione. Per il russo Solzenicyn, non può che essere un'importazione occidentale; per il tedesco Nolte, si tratta di un'influenza asiatica o, a rigore, francese. Grossman, che si sente russo quanto più si possa esserlo, erede di una grande tradizione letteraria, si chiede innanzitutto se la colpa non è un certo gusto russo per la sottomissione, o addirittura per la schiavitù. Ma deve correggersi: «I russi non sono i soli ad avere conosciuto questo percorso. Non sono rari i popoli che, in tutti i continenti, hanno sperimentato da vicino o da lontano le stesse sventure». Tutto ciò che si può dire è che una condizione che facilita l'avvento del totalitarismo è la tendenza, presente in Russia come in certi altri paesi, a separare radicalmente il corpo e lo spirito, il concreto e

l'astratto, il quotidiano e il sublime: la schiavitù del corpo si accetta più volentieri quando si crede che l'anima ne sia indipendente.

Ciò che in compenso è sicuro, è che proprio in Russia, nel 1917, è nato il primo stato totalitario; e il suo ostetrico si chiama Lenin. Compare qui una delle tesi costanti di Grossman: non si può isolare Ezov o Berija, i capi della polizia politica, da Stalin, capo di stato; né separare Stalin da Lenin. E' quest'ultimo che fissa i grandi tratti del nuovo regime. La prima caratteristica della sua azione è di essere interamente sottomessa a uno scopo, quello di prevalere a ogni costo. E' un machiavellismo spinto all'estremo, in cui il fine giustifica tutti i mezzi, e in cui non esiste nessun assoluto. «Lenin nella discussione non cercava la verità, cercava la vittoria» (21). Egli assomiglia a un chirurgo che crede solo al suo bisturi, quello che ricordava Kaganovich; per arrivare allo scopo, non esita a tagliare nel vivo dei tessuti. Poiché la guerra è la verità della vita, non c'è alcuna ragione di astenersi dal praticarla; e la guerra contro il nemico interno si chiama terrore.

La continuità fra Lenin e Stalin non implica che Stalin non abbia portato innovazioni; il suo contributo anzi concerne due ambiti fondamentali. Innanzitutto è lui che sostiene, in URSS, l'idea della nazione, o più esattamente la priorità accordata allo stato nazionale. Il regime uscito dalla rivoluzione d'Ottobre non aveva nulla di universalistico, poiché imponeva la sottomissione, o addirittura la liquidazione di una parte dell'umanità, quella delle classi nemiche, ossia «la nobiltà, la borghesia industriale e commerciante». Fin dall'inizio, inoltre, il progetto rivoluzionario si confondeva con il destino di un paese unico, la Russia. In questo senso, scrive Grossman, Lenin, senza saperlo, «stava fondando il grande nazionalismo del ventesimo secolo». Ma questo progetto è in quel momento dissimulato dalla promozione della rivoluzione mondiale. Bisogna attendere Stalin per vederlo sistematizzato nella

pratica e anche introdotto nella teoria («il socialismo in un solo paese») (22) Si scopre allora che la verità del socialismo internazionale è di essere un socialismo nazionale: non cessa di essere un socialismo, ma i suoi obiettivi si confondono con quelli della nazione. E' questa identificazione del regime con la nazione che permette il grande soprassalto dei russi durante l'invasione hitleriana: moderatamente soddisfatti del loro regime, si levano tutti contro l'invasore e si battono con accanimento per difendere la loro patria. E' la «grande guerra patriottica», durante la quale si canta la gloria di Aleksandr Nevskij e di Pietro il Grande piuttosto che di Marx e Engels. La vittoria di Stalingrado è una conseguenza di questo «nazional-socialismo» apertamente assunto. Ma un'altra delle sue conseguenze è la persecuzione generalizzata, durante questi stessi anni, delle minoranze che abitano lo stesso territorio, ricordati solo allora come nemici ereditari dei russi. Si deportano nella taiga ghiacciata della Siberia i calmucchi e i tartari di Crimea, i ceceni e i bacari, i bulgari e i greci russificati. Poco tempo dopo si incomincia a perseguire un'altra minoranza, quella degli ebrei...

La seconda innovazione subita dal regime comunista sotto Stalin consiste nel fatto che gli uomini che erano arrivati da sé stessi alle loro convinzioni sono sostituiti, alla direzione dello stato, da individui interamente sottomessi al potere centrale. Gli uni appartengono alla prima generazione di bolscevichi, quella che pensa innanzitutto di introdurre l'utopia nella realtà e che, per giungere a questo fine, non esita a far regnare il terrore. Sono uomini caratterizzati da energia, coraggio, abnegazione, ma anche da brutalità, impazienza, assenza di scrupoli per i destini individuali. Sono essi che hanno schiacciato ogni manifestazione di libertà. Ma arriva un momento in cui questi personaggi diventano imbarazzati, ed è per sbarazzarsene che, in modo perfettamente razionale, Stalin organizza il Grande Terrore, quello che di preferenza colpisce i

quadri comunisti. Il nuovo gruppo che all'indomani della guerra si installa a tutti i livelli del potere non è più costituito da «uomini disinteressati», da «apostoli con i piedi nudi» ma da amatori di belle dacie, di automobili e di vantaggi materiali. Il loro avversario non è più la libertà, già defunta, ma la rivoluzione. L'utopia iniziale, l'idea di una società ideale, cessa di essere uno scopo e rivela di essere stato solo un fine, quello che ha permesso di prendere il potere, poi di consolidarlo e di rafforzarlo, fino a fargli occupare il posto dello stato. «Gli uomini che hanno creato questo stato pensavano che fosse il mezzo per realizzare i propri ideali. Ma sono i loro sogni e i loro ideali che sono serviti da mezzo allo stato potente e temibile». Non c'è più posto per gli idealisti, per quelli che agiscono in nome delle proprie convinzioni, anche se strettamente comuniste. Ma, poiché non si rinuncia all'ideologia iniziale, l'epoca staliniana vede allo stesso tempo instaurarsi il regno dell'ipocrisia: il discorso non serve a designare il mondo e neppure a incitare alla sua trasformazione, adesso la sua funzione è di nascondere. Si assiste ormai a una «messa in scena gigantesca» (23), il mondo intero diventa un teatro: gli elettori fanno finta di votare, i direttori di dirigere, i sindacati imitano i comportamenti dei veri sindacati, gli scrittori pretendono di esprimere i propri sentimenti, i contadini fanno finta di lavorare con accanimento. Solo gli spettacoli teatrali si presentano per ciò che veramente sono! Per assolvere a questo scopo, gli spiriti sottomessi servono assai meglio degli spiriti indipendenti.

Questa descrizione dello stato totalitario deriva dall'osservazione della Russia comunista. Molti suoi tratti si ritrovano comunque nella Germania nazista. Il fascismo tedesco poggia a sua volta sulla negazione della libertà individuale; tratta gli uomini come se fossero materia inerte, ciò che lo apparenta agli altri scientismi contemporanei. «Il fascismo ha respinto il concetto di individuo, il concetto di

uomo, e opera con masse enormi». Come il comunismo, esso postula che la guerra dice la verità dei rapporti umani. Ugualmente al comunismo, ma in modo ancora più aperto, combina l'idea socialista (la sottomissione dell'individuo) con l'idea nazionale (il culto del potere illimitato). Venendo dopo il comunismo, se ne è probabilmente ispirato. «Gli apostoli europei delle rivoluzioni nazionali videro la fiamma che si alzava a Est. Gli italiani, poi i tedeschi si misero a sviluppare, ciascuno a suo modo, questa idea di socialismo nazionale». Infine hanno in comune il terrore, ciò che permette a Grossman di parlare dello «stridore combinato dei fili spinati della taiga siberiana e del campo di Auschwitz» (24).

La somiglianza fra le due branche del totalitarismo, comunista e nazista, è il tema di una grande scena di "Vita e destino": quella in cui si affrontano, un po' come personaggi dostoevskijani, Mostovskoj, un vecchio bolscevico, detenuto in un campo tedesco, e Liss, un ufficiale di alto grado della Gestapo, rappresentante diretto di Himmler. Liss cerca di convincere Mostovskoj che i due regimi sono come immagini speculari l'uno dell'altro. Alle caratteristiche comuni già rilevate, egli aggiunge una struttura economica meno opposta di quanto sembri: i capitalisti tedeschi non sono veramente liberi nei loro movimenti. I due stati, aggiunge, hanno gli stessi nemici: «I comunisti tedeschi che abbiamo incarcerato nei campi lo sono stati da voi nel 1937». Per la persecuzione degli ebrei, Liss si limita a immaginare che «domani la riprenderete a vostra volta». Ma l'imitazione a volte cambia di direzione: «E' nella nostra 'notte dei lunghi coltelli' che Stalin ha trovato l'idea delle grandi purghe del '37». Questa somiglianza non impedisce il conflitto fra i due paesi, beninteso, ma lo rende paradossale: il vinto vede trionfare i propri principi. «Se perdiamo la guerra, la vinceremo, continueremo a svilupparci sotto un'altra forma ma conservando la nostra essenza» (25). Mostovskoj è turbato ma non convinto.

Si può mantenere l'idea di questa somiglianza se si pensa al più grande misfatto del nazismo, lo sterminio degli ebrei? Grossman, che non ne ignora nulla poiché sua madre ne è stata vittima, si interroga su questo punto a proposito del terribile massacro provocato dal potere comunista, la distruzione dei contadini dell'Ucraina all'inizio degli anni Trenta. Essa si svolge in tre tappe (26). La prima è quella della collettivizzazione delle terre con la concomitante «dekulakizzazione», cioè l'espropriazione e la messa in disparte di tutti i contadini il cui reddito oltrepassa quello minimo. Questa messa in disparte significa che i kulaki sono arrestati e che una parte di loro - la percentuale varia a seconda delle regioni - è giustiziata dopo un processo sommario. La seconda consiste nel deportare i kulaki sopravvissuti, accompagnati dalle loro famiglie, in regioni disabitate della Siberia. I carri bestiame stipati impiegano fino a cinquanta giorni per raggiungere la destinazione finale; numerosi viaggiatori muoiono durante il tragitto. Si scaricano gli uni e gli altri in piena foresta, senza riparo, gettando loro qualche attrezzo rudimentale; tocca a loro costruire delle case, dissodare le terre, seminare e raccogliere. Una notevole percentuale di loro non sopravvive alla prova. Ma la principale sciagura deve ancora arrivare: si verifica non in Siberia, ma sulle terre fertili dell'Ucraina, svuotate dei contadini più intraprendenti. Si è innescato un meccanismo infernale: in assenza dei vecchi proprietari, il raccolto diminuisce brutalmente, tuttavia i delegati del partito sostengono che tutto va bene. I contadini rimasti sono incapaci di fornire allo stato le quantità di grano che vengono loro richieste; il potere manda degli attivisti per togliere loro con la forza le riserve di cibo. Per punirli della loro cattiva volontà, gli viene proibito di approvvigionarsi in città. I contadini dapprima mangiano le loro rare riserve, poi le sementi, in seguito le patate e infine il bestiame. Quando arriva l'inverno, si buttano sulle ghiande di

quercia; una volta che le hanno consumate, mangiano i cani, i gatti, i topi, le vipere, le formiche e i vermi della terra. E' nella primavera successiva che la carestia diventa generale, ma, prima di morire, le persone impazziscono: tentano di fuggire ma sono respinte dalla polizia; si danno ad atti di cannibalismo. «La carestia era totale, la morte colpì. Prima i bambini e i vecchi, poi le persone di mezza età. All'inizio li hanno sotterrati, poi hanno smesso di farlo. C'erano cadaveri dovunque, nelle strade, nei corsi... Quelli che sono morti per ultimi sono rimasti coricati nelle loro isbe. Si fece silenzio. Tutto il villaggio morì» (27). Oggi si calcola che più di sei milioni di persone siano morte in queste condizioni.

I due stermini, quello dei contadini e quello degli ebrei, hanno numerosi tratti diversi, ma anche delle caratteristiche comuni. Innanzitutto è stupefacente constatare che si svolgono, in parte, sulle stesse terre: è in queste stesse regioni dell'Ucraina che imperverseranno gli "Einsatzgruppen" tedeschi, le unità mobili da massacro. Esiste anche una relazione più stretta, che Grossman indica senza attardarsi: l'esecuzione degli ebrei è facilitata da una milizia suppletiva ucraina, che scorta le vittime: i contadini credono così di prendersi la rivincita sulle estorsioni subite da parte dei russi e dei bolscevichi, associati per l'occasione agli ebrei. Si osserva, nelle vittime dei nazisti come dei bolscevichi, la stessa passività, la stessa incapacità di resistere al potere dello stato totalitario. Le une e le altre sono punite per quello che sono, non per quello che fanno. «Una cosa mi sembra evidente», si dice Strum in "Vita e destino", «è orribile uccidere gli ebrei con il pretesto che sono ebrei». E' proprio ciò che fa Hitler. «Ma alla fine noi seguiamo lo stesso principio: ciò che conta, è che si sia o no di origine nobile, figli di kulaki o di negozianti». La violenza è simile, qualunque sia il criterio per l'esclusione: «Essa salta da un continente all'altro, si muta in lotta di classi e da lotta di classi in lotta di razze» (28). Per facilitarsi il

compito, i boia dicono sempre: non sono esseri umani, appartengono a una specie inferiore e per questa ragione non meritano di vivere. Un personaggio di "Tutto scorre..." che ha partecipato alla dekulakizzazione, Anna Sergeevna, ricorda: «Come hanno sofferto, quelle persone, come sono state trattate! Ma io dicevo: non sono degli esseri umani. Proprio come i tedeschi dicevano: gli ebrei non sono degli esseri umani. E' ciò che hanno detto Lenin e Stalin: i kulaki non sono esseri umani» (29). In realtà lo sono gli uni e gli altri; cessano invece di comportarsi da umani quelli che uccidono in sé stessi ogni umanità per decidere lo sterminio degli altri.

E quando Grossman rievoca la morte delle vittime dell'uno o dell'altro regimi totalitario, rivela la stessa emozione e prova la stessa compassione. In "Vita e destino" la madre di Strum, Anna Semenovna, è fucilata dagli "Einsatzgruppen", come lo era stata la madre di Grossman; la sua amica Sofia Ossipovna Levinton muore in una camera a gas. Dall'altra parte, in "Tutto scorre...", la dolce Mascia si spegne in un campo di concentramento, separata dal marito e dal figlio, come muore anche la famiglia di Vasilij Timofeevich, sua moglie Ganna, il figlio Griscia, sfibrati dalla fame. Una delle morti è rapida e crudele, l'altra lenta e crudele; le vittime meritano allo stesso titolo di essere piante e ricordate dalla memoria degli uomini.

Nella guerra, Stalin, alleato alle democrazie occidentali, vincerà Hitler, e ne trarrà un prestigio immenso; trionfando sul fascismo, riesce a far dimenticare o almeno sottovalutare i propri misfatti, i sanguinosi anni Trenta. Agli occhi di alcuni, la vittoria permette anche di giustificare retrospettivamente il terrore: se non avesse schiacciato tutti gli avversari all'interno, avrebbe forse potuto vincere il nemico esterno? Ma una volta conseguita la vittoria, la predizione di Liss incomincia a realizzarsi. Tocca alla Russia, ora, sottomettere i paesi dell'Europa dell'Est, a lei organizzare la deportazione di popolazioni intere, a lei riaprire le porte dei campi di

concentramento per accogliervi non solo i prigionieri di guerra tedeschi, ma anche i prigionieri di guerra sovietici, da poco liberati dai campi tedeschi! Tocca a lei organizzare una nuova persecuzione degli ebrei e preparare una nuova deportazione - che verrà sospesa solo dalla morte del tiranno. I due totalitarismi non si somigliano in tutto, ma si equivalgono.

Il pensiero di Grossman non si ferma all'analisi critica del fenomeno totalitario, anche se vi trova la propria base. Da ciò che vede come fonte del male totalitario - la sottomissione e la degradazione dell'individuo - egli deduce il proprio valore supremo: l'elogio dell'individuo al tempo stesso come fonte dell'azione (autonomia dell'"io") e come suo destinatario (finalità del "tu"), incarnazione simultanea della libertà e della bontà. In uno dei passaggi filosofici di "Vita e destino", Grossman scrive: «Il riflesso dell'universo nella coscienza di un uomo è il fondamento della forza dell'uomo, ma la vita non diventa felicità, libertà, valore supremo se non quando l'uomo esiste in quanto mondo che nessuno, mai, ripeterà nell'infinito dei tempi. Solo a questa condizione egli prova la felicità della libertà e della bontà, trovando negli altri ciò che ha trovato in sé stesso». Il valore della libertà e della bontà si spiegano con l'unicità dell'individuo. Nel libro, queste riflessioni sono ispirate al narratore dall'agonia, nella camera a gas, di Sofia Ossipovna e di un ragazzino sconosciuto, David, che si attacca disperatamente a lei fino alla fine. «'Sono madre' pensò. Fu il suo ultimo pensiero» (30).

Grossman è l'erede dei grandi prosatori russi del diciannovesimo secolo, i suoi personaggi conducono dibattiti filosofici come nei "Demoni" o nei "Fratelli Karamazov" di Dostoevskij; "Vita e destino" imita la struttura globale di "Guerra e pace" di Tolstoj - ma, dal punto di vista ideologico, il «classico» a cui si sente più vicino, per sua stessa ammissione, è Cechov, perché è lui che apporta alla letteratura russa un nuovo umanesimo centrato sulle idee di libertà e di bontà. La

libertà va intesa in senso lato, come la possibilità per l'individuo di agire da soggetto autonomo. «In altri tempi,» dice uno dei portavoce di Grossman «pensavo che la libertà fosse la libertà di parola, la libertà di stampa, la libertà di coscienza. Ma la libertà si estende a "tutta" la vita di "tutti" gli uomini. La libertà è il diritto di seminare ciò che si vuole, di fare scarpe e cappotti, è il diritto per chi ha seminato di fare il pane, di venderlo o di non venderlo, se vuole. E' il diritto, per il fabbro, il fonditore di acciaio, l'artista di vivere e di lavorare come vogliono e non come viene loro ordinato» (31). L'uomo si distingue dalla materia inerte e anche dagli altri animali perché può scegliere il proprio destino, perché dispone di una coscienza; è solo morendo che lascia il regno della libertà per unirsi a quello della necessità. Per questa ragione, tutta la realtà non è razionale - se si prende la parola non nel senso della ragione strumentale, ma in quello di una giustificazione ultima: tutto ciò che, nel mondo, impedisce la libertà è contrario a questa razionalità.

Che lo slancio verso la libertà faccia parte della vocazione biologica della specie umana può sembrare rassicurante: ciò suggerisce che i regimi fondati sulla soppressione sistematica delle libertà individuali sono condannati a più o meno breve scadenza. Anche gli stati totalitari non sono riusciti a provocare un mutamento della specie per farle disimparare il gusto della libertà. «L'uomo, condannato alla schiavitù, è schiavo per destino e non per natura. L'aspirazione della natura umana verso la libertà è invincibile, può essere schiacciata ma non annientata», scrive Grossman. E' ciò che illustrano gli avvenimenti del ventesimo secolo, nonostante lo sviluppo formidabile dei mezzi di pressione di cui dispone lo stato moderno per sottomettere gli individui. Ma questo non può bastare a rassicurarci: anche se tale è il senso dell'evoluzione biologica («Tutta l'evoluzione del mondo vivente va da una libertà minima a una libertà massima») (32),

nulla prova che tale sia anche il senso della storia umana. I nostri antenati erano meno liberi di noi, che siamo dotati di stati più potenti dei loro? La libertà è il primo valore umanistico, la bontà è il secondo. Infatti, l'uomo solo non è l'uomo intero, «l'individualismo non è l'umanità», gli uomini diventano lo scopo della loro azione, e non solo la sua fonte. Ora, il vertice della relazione con l'altro è l'apparizione della semplice bontà, il gesto che fa sì che, grazie alle nostre cure, un'altra persona diventi felice.

Grossman sviluppa il suo elogio della bontà opponendolo alle dottrine del bene. Queste hanno tutte un difetto insormontabile: pongono al vertice dei valori un'astrazione, non gli individui umani. Ora, gli uomini non fanno il male per il male, credono sempre di conseguire il bene; semplicemente, accade che durante il tragitto siano portati a fare soffrire gli altri. E' la tesi che sviluppa in modo più circostanziato, in "Vita e destino", il «folle in Dio» Ikonnikov, detenuto in un campo di concentramento tedesco, che ha redatto un trattatello sulla questione. «Anche Erode non versava il sangue in nome del male». La ricerca del bene, nella misura stessa in cui dimentica gli individui che dovevano esserne i beneficiari, si confonde con la pratica del male. Le sofferenze degli uomini provengono più sovente dalla ricerca del bene che da quella del male. «Là dove sorge l'alba del bene, bambini e vecchi muoiono, il sangue cola». Questa regola si applica bene tanto alle religioni antiche quanto alle dottrine di salvezza moderne come il comunismo. Meglio dunque rinunciare a ogni progetto globale di estirpare il male dalla terra per farvi regnare il bene.

Cechov insegna a Grossman che bisogna mettere da parte le «grandi idee progressiste» e incominciare dal basso: «Incominciamo dall'uomo, stiamo attenti allo sguardo dell'uomo, chiunque sia: vescovo, mugic, industriale milionario, forzato di Sachalin, servitore in un ristorante» (33). Questo richiamo al carattere irriducibile dell'individuo

permette di cortocircuitare la diversione della benevolenza verso il bene. Il fatto è che, come ha rilevato Grossman, «la 'piccola bontà' andando da un uomo al suo prossimo si perde e si deforma non appena si pretende dottrina, trattato politico e teologico, partito, stato e anche chiesa» (34). I giusti non cercano il bene ma praticano la bontà: aiutano un ferito anche se è un nemico, nascondono gli ebrei perseguitati, recapitano le lettere dei detenuti. Una scena di "Vita e destino" ne illustra la comparsa: una donna russa tende un pezzo di pane al prigioniero tedesco, mentre egli si aspetta di venire linciato. Questa bontà si incarna in modo emblematico nell'amore materno. Così termina la vita di Sofia Ossipovna, divenuta madre con il suo gesto di bontà; è in questo stesso modo che incomincia la vita degli uomini: «La tenerezza, la sollecitudine, la passione, l'istinto materno della donna, sono il pane e l'acqua della vita» (35).

Non basta tuttavia dire che gli uomini sono portati, per la stessa natura, verso la libertà e la bontà. Al di fuori della loro natura gli uomini hanno anche un destino, una storia, e in Europa, nel ventesimo secolo, questa storia porta i colori del totalitarismo. Ora, esso nega l'individuo e sopprime la libertà; gli individui, vivendo nella costrizione, cessano di essere buoni. La ricerca del bene serve loro da scusa per la loro durezza e per il loro egoismo. Il gentile Griscia (in "Tutto scorre..."), a cui piace danzare e cantare la sera al villaggio, spinge alla morte i contadini affamati. Dieci anni più tardi, quelli fra loro che sono sopravvissuti gioiscono a loro volta nel vedere soffrire gli ebrei e di potersi impadronire dei loro mobili o delle loro case. La «gioia cattiva» (36) fa parte delle relazioni umane.

Un capitolo indimenticabile di "Tutto scorre..." fa il ritratto di una serie di «Giuda»: tutti si sono comportati in maniera ignobile con i loro contemporanei, hanno denunciato, calunniato, tradito, e tuttavia hanno anche delle scuse. Sotto il totalitarismo, «tutti sono colpevoli» e «tutti sono innocenti» si

confondono. Convinti che lo stato fosse in ogni modo più potente di loro, hanno rinunciato da sé stessi all'esercizio della propria libertà. E così hanno assicurato la vittoria dello stato. Tuttavia non hanno cessato di essere umani, di amare i loro prossimi, di ammirare la bella musica e la grande letteratura, di fare progredire la conoscenza. «Questi uomini non auguravano del male a nessuno, ma per tutta la loro vita avevano fatto il male» (37). La storia degli uomini non è meno potente della loro natura, almeno nel breve arco della vita umana.

Che cosa dedurne? Da una parte, Grossman ci conduce verso una conclusione che non formula a chiare lettere. Il suo contatto con i carnefici più vili lo ha convinto di una cosa: non ci si può sbarazzare dei cattivi giudicandoli interamente diversi da noi né attribuendo la loro condotta alla loro origine o alla loro follia. Scoprendo gli assassini di Treblinka, egli conclude: «Ciò che deve fare orrore, non sono tanto questi esseri quanto lo stato che li ha tirati fuori dai loro buchi, dalle loro tenebre, dai loro sotterranei, perché gli erano utili, necessari, indispensabili» (38). Non sono «i tedeschi» o «i russi» che sono cattivi, lo sono il nazismo e il comunismo. Ma allora, ciò che bisogna combattere, è un regime, e la semplice bontà non è sufficiente. Non si può contare sulla virtù degli uomini, troppo deboli; il solo mezzo di rendere il totalitarismo impossibile è quello di opporgli un'altra struttura politica. La giustizia e il regime democratici sono forse nati dalla bontà e dall'amore, ma se ne sono distaccati; ora, sono essi soli, cioè le forze politiche, che fermano il totalitarismo, con le armi se necessario, e rendono possibile l'esercizio della bontà e della libertà.

Quanto agli individui, inutile opporre i buoni ai cattivi. «Tutti erano deboli, i giusti come i peccatori». La differenza è piuttosto nell'immagine che ciascuno si fa della propria azione, nella sua buona o cattiva coscienza, a seconda che si ricordi di preferenza delle sue prodezze o dei suoi tradimenti. Nulla è

mai acquisito una volta per tutte. «Ogni giorno, ogni ora, anno dopo anno, bisognava lottare per il diritto di essere un uomo, il diritto di essere buono e puro. E questa lotta non doveva essere accompagnata da nessuna fierezza, da nessuna pretesa; non doveva essere che umiltà» (39). In questa lotta quotidiana per la libertà e la bontà, la presenza di un «testimone interiore», il ricordo di un essere che incarna l'amore, può rivelarsi un grande soccorso. Vasilij Grossman ha saputo attingervi la forza per raggiungere la propria resurrezione e scrivere i suoi libri magnifici. Non è sicuro che abbia potuto trovarvi riposo e serenità. Dopo avere misurato le terre di Treblinka, egli spiega così la sensazione che lo invade: «Sembra che il cuore stia per cessare di battere, stretto da una tale tristezza, una tale pena, una tale angoscia, che un essere umano non è in grado di sopportare». E proprio alla fine della sua vita, dopo avere appena visitato una deliziosa borgata armena, confessa: «L'angoscia dell'animo umano è terribile, inestinguibile, non si può calmarla, non si può sfuggirla; di fronte a essa sono impotenti anche i sereni tramonti campestri, anche lo sciabordio del mare eterno, anche la dolce città di Dilizan» (40).

2.

IL PARAGONE

"L'umano nell'uomo va incontro al proprio destino, ma questi destini variano da un'epoca all'altra, non sono mai gli stessi. Il loro unico tratto comune è di essere sempre pesanti".

VASILIJ GROSSMAN, "La Madonna Sistina".

Nazismo e comunismo.

Il semplice impiego dei termini «totalitario» e «totalitarismo» implica che appartengano a una sola famiglia stati storicamente distinti, che si sono percepiti come l'opposto gli uni degli altri. Il confine di questi stessi regimi rimane ugualmente oggetto di dibattito: si tratta, da una parte, del comunismo o della sua variante russa, il bolscevismo (anche se quest'ultimo si è potuto in seguito esportare)? O dello stalinismo, il suo periodo più intenso? E, dall'altra parte, abbiamo a che fare solo con il nazismo, o dobbiamo includerlo nella famiglia più estesa dei fascismi? E se è così, questa ha altri membri oltre la Germania e l'Italia, per esempio la Spagna?

Qualunque sia la risposta data a queste domande, il fatto stesso di paragonare e di accostare nazismo e comunismo suscita, ancor oggi, vivaci resistenze. Ci sono per questo molte ragioni. La prima non ha nulla a che vedere con l'analisi politica: essa proviene dal disappunto che nasce in ciascuno di noi quando ci si vede ridotti a essere solo un esempio fra gli altri di una generalizzazione storica. Un disappunto che diventa ferita quando si tratta di esperienze dolorose - quelle che riguardano i regimi totalitari lo sono quasi sempre. E' chiaro che, in quest'ottica, il paragone si rivela spesso sconveniente, addirittura offensivo per l'individuo. Non si andrà a dire a una persona che ha appena perso il proprio bambino che la sua pena è paragonabile a quella di molti altri genitori sfortunati. Bisogna insistere su questo e non trascurare il punto di vista soggettivo: per ciascuno di noi, l'esperienza è necessariamente individuale, e del resto la più intensa di tutte.

C'è un'arroganza della ragione, insopportabile per l'individuo, nel vedersi spossessato del proprio passato e del senso che gli si accordava, in nome di considerazioni che gli sono estranee.

Si comprende così che chi è coinvolto in un'esperienza mistica rifiuti, per principio, ogni paragone applicato a quella, o addirittura qualunque uso del linguaggio a proposito. Questa è, e deve restare, indicibile e irrapresentabile, incomprensibile e in conoscibile, perché sacra. Questi atteggiamenti meritano il rispetto, ma sono limitati alla sfera privata e dunque, qui, non ci riguardano. Per il dibattito pubblico, invece, il paragone, lungi dall'escludere l'unicità, è il solo mezzo di fondarla: infatti, come affermare che un fenomeno è unico se non lo si è mai paragonato a nient'altro?

La seconda ragione della resistenza ai paragoni è ugualmente comprensibile, e tuttavia anch'essa, qui, non è al suo posto. Perché la branca tedesca del fascismo, il nazismo, in particolare con quell'istituzione macabra che sono i campi di sterminio, è divenuta agli occhi della maggioranza di noi l'incarnazione perfetta del male. Questo triste privilegio fa sì che ogni altro avvenimento che gli si paragoni è riportato a sua volta a questa idea di male assoluto. Di conseguenza, secondo il punto di vista in cui ci si mette, quello del nazismo o quello del comunismo, l'accostamento assume due significati opposti: per quelli che si riconoscono una parentela con i nazisti, quello di una scusa; per quelli che si sentono vicino ai comunisti, quello di una accusa. In realtà le cose sono un po' più complesse, perché bisogna distinguere, in ogni campo, i carnefici e le vittime; o, più esattamente, perché il passare del tempo fa sì che abbiamo sempre meno a che fare con i protagonisti stessi di questi drammi, i gruppi che, per ragioni di appartenenza nazionale o ideologica, si riconoscono, fosse anche inconsciamente, nell'uno o nell'altro ruolo. Questo ci condurrebbe a distinguere quattro reazioni tipiche di fronte

all'accostamento fra Auschwitz e Kolyma, i carnefici degli uni trovandosi paradossalmente accostati alle vittime degli altri:

1) I «carnefici» di parte nazista sono per l'accostamento, perché serve loro da scusa.

2) Le «vittime» di parte nazista sono contro l'accostamento, perché vi vedono una scusa.

3) I «carnefici» di parte comunista sono contro l'accostamento, perché vi vedono una accusa.

4) Le «vittime» di parte comunista sono per l'accostamento, perché serve loro d'accusa.

Beninteso, ci sono eccezioni a questo determinismo psicopolitico, e ci tornerò sopra. Ma, in una prima approssimazione, ci sono molte probabilità che si possa indovinare l'opinione di una persona sul tema se sappiamo in quale gruppo si riconosce. Per i dissidenti e oppositori del regime comunista negli ultimi decenni del suo regno, per esempio, l'accostamento andava da sé, al punto che Jeliu Jelev, già ricordato, allora oscuro ricercatore in storia e scienze politiche, si era limitato a scrivere, per combattere il regime comunista in Bulgaria, un'opera intitolata "Il fascismo", dedicata ai movimenti politici degli anni Trenta in Europa occidentale. La censura ufficiale aveva perfettamente capito il sottinteso e vietato il libro; in seguito a questo, Jelev era stato licenziato dal suo impiego. Nella prefazione alla riedizione del libro nel 1989, dopo la caduta dei regimi comunisti, Jelev, ormai autorizzato a chiamare gatto un gatto, parla della «coincidenza assoluta delle due varianti del regime totalitario, la versione fascista e la nostra, comunista»; se bisogna trovare una differenza a tutti i costi, essa sarà in favore del fascismo: «Non solo i regimi fascisti sono morti prima, ma sono stati instaurati più tardi, il che prova che sono solo una pallida imitazione, un plagio del regime totalitario autentico, perfetto e compiuto» (1). Coloro che si sentono vicini alle tesi o ai poteri comunisti, all'Est come all'Ovest, sono contro l'accostamento;

proprio come quelli che si riconoscono nelle vittime ebraiche o zigane dell'hitlerismo. Le due opposizioni possono congiungersi, beninteso (si può essere al tempo stesso proebrei e procomunisti, per ragioni storiche facili da capire). I tedeschi, dal canto loro, possono proiettarsi nei due tipi di atteggiamento provocati dal nazismo e sottolineare, come ha dimostrato la recente «querelle degli storici», sia le somiglianze sia le differenze fra i due regimi.

Le resistenze di questo genere, perfettamente comprensibili, e anche accettabili sul piano privato (chi vorrebbe fare parte della famiglia del diavolo?), non dovrebbero tuttavia fermare lo storico dal ventesimo secolo né il teorico della politica. Il paragone è uno strumento indispensabile della conoscenza in questi campi; esso produce, beninteso, somiglianze e differenze. La scienza è sempre sacrilega, essa rifiuta di isolare ogni avvenimento, mentre colui che l'ha vissuto personalmente è tentato di farlo. Il giudizio morale, da parte sua, dovrebbe seguire il lavoro di conoscenza anziché precederlo. Tale è, penso, il consenso attuale degli storici come dei sociologi, che hanno trattato la questione in lungo e in largo; e, a maggior ragione, quello della società nel suo insieme, in Francia come negli altri paesi europei. E' anche la posizione che io ho adottato nelle pagine precedenti.

Ciò non prova tuttavia che il concetto di totalitarismo sia giustificato. I concetti non esistono in natura: aspettano che noi li scopriamo. Quindi non si può dire di nessun concetto che è vero, ma solo che è più o meno utile. Se «totalitarismo» aiuta a definire i tratti essenziali del nazismo e del comunismo, il suo uso è chiarificatore; se coglie solo caratteristiche superficiali, possiamo farne a meno. Ci resta quindi da vedere in che cosa il paragone è chiarificatore e in che cosa non lo è.

L'accostamento si giustifica innanzitutto nella prospettiva di una tipologia globale dei regimi politici. Il totalitarismo si oppone significativamente alla democrazia; d'altra parte si

distingue non meno chiaramente dai regimi dispotici del passato. Non tornerò più sulle caratteristiche appena passate in rassegna: il bisogno di una fase rivoluzionaria, la trasformazione dell'autonomia collettiva in pura facciata, il rigetto dell'autonomia individuale, il monismo preferito su tutti i piani al pluralismo, il conflitto come verità della vita, l'eliminazione radicale delle differenze come scopo della società, dunque la distruzione sistematica di una parte della popolazione, il terrore generalizzato, il collettivismo programmatico. Questi tratti sono al tempo stesso comuni ed essenziali.

L'accostamento si giustifica, poi, sul piano strettamente storico. La storia della prima metà del secolo non può essere capita senza questo intreccio complesso. Non si arriverà al punto di affermare che il nazismo è solo una reazione al bolscevismo, ciò che significherebbe negare la forza delle tradizioni locali: non è un caso se Renan situava la propria utopia in Germania, né se Tocqueville prediceva a Gobineau che il suo libro sull'inuguaglianza delle razze avrebbe incontrato il più grande successo. Tuttavia, non si può fare a meno di constatare il legame della loro interazione, sia per combattersi che per imitarsi: interazione ora segreta, come nella ripresa del modello dei campi di concentramento russi in Germania, ora aperta, come al momento del patto germano-sovietico.

Si può dire infatti che il totalitarismo raggiunge il suo apogeo in Europa fra l'agosto 1939 e il giugno 1941, quando l'URSS e la Germania firmano insieme numerosi trattati che permettono loro di dividersi l'Europa. Fra il 1939 e il 1941, l'Unione Sovietica ha occupato gli stati baltici, parti della Romania, della Polonia e della Finlandia. Quanto alla Germania nazista, essa ha assunto il controllo del resto dell'Europa, a eccezione della Gran Bretagna: alcuni stati sono stati annessi, altri sono occupati, altri ancora sono alleati

obbedienti, il resto si raccoglie in una neutralità favorevole a Hitler. Se quest'ultimo avesse potuto limitarsi a questa situazione, se si fosse accontentato di consolidare e di organizzare meglio i suoi acquisti, l'Europa odierna sarebbe probabilmente ancora fra le mani dei suoi eredi. I due movimenti, per giunta, si radicano in una critica comune della democrazia liberale e dell'autonomia individuale; essi ricevono un impulso parallelo dalle carneficine della prima guerra mondiale. Bisogna infine constatare che i due regimi, nazista e sovietico, si prestano ugualmente alla conoscenza razionale. Dobbiamo insistere su questo punto, perché si è potuto affermare anche il contrario. La causa della reticenza a concepirli come razionali è forse che noi attribuiamo alla ragione un prestigio e perciò abbiamo qualche difficoltà a riconoscere che azioni da noi giudicate esecrabili, possano derivare da una qualsiasi razionalità. Quando definiamo azioni orribili quali quelle di Stalin o di Hitler come «folli», «paranoiche» o «irrazionali», o anche «demoniache», innalziamo una barriera fra loro e noi, cerchiamo inconsciamente di proteggercene, spingendo i loro agenti verso i margini dell'umanità: bisogna essere pazzo per agire così, un essere normale come me non potrebbe mai fare altrettanto! Questo ci permette di non sentirci troppo minacciati dai loro atti. Ora, la ragione serve indifferentemente il bene e il male, è piegabile a gradimento, pronta a farsi strumento di qualsiasi fine. Benjamin Constant osserva, all'inizio del diciannovesimo secolo: «In nome della ragione infallibile si sono gettati i cristiani alle belve, e mandati gli ebrei al rogo» (2). Prendiamo questo fatto: Stalin decide di affamare a morte la popolazione contadina delle regioni più fertili del paese. Questa decisione deriva logicamente dalle sue rappresentazioni, che riguardano la natura dello stato sovietico, il ruolo che devono svolgerci i contadini, o la propria funzione in quanto capo; essa ha una continuità con la politica intrapresa da Lenin all'indomani

della rivoluzione, una politica di trasformazione brutale della società. Non c'è modo, qui, di parlare di irrazionalità; lo stesso accade, in un contesto differente, per lo sterminio degli ebrei da parte di Hitler: esso si iscrive a sua volta logicamente nel suo progetto di trasformazione del mondo. Quanto alle rappresentazioni, immagini, credenze o convinzioni che servono da fondamento alle azioni, esse non sono né razionali né irrazionali, ma più o meno giuste, fedeli, rivelatrici, suggestive. Le interpretazioni del mondo non sono in sé stesse né vere né logiche; differiscono le une dalle altre per gradi, non per natura.

Mi dissocierò dunque, anche su questo punto, dall'interpretazione di Raymond Aron in "Democrazia e totalitarismo". «L'impresa stessa [lo sterminio degli ebrei] è tanto razionale in rapporto agli obiettivi della guerra quanto lo è la grande purga in rapporto agli obiettivi del regime sovietico», scrive per esempio (3). Tuttavia è questa stessa affermazione che qui sembra irrazionale: Aron sceglie degli obiettivi che gli sembrano ragionevoli, al posto di Stalin e di Hitler, anziché osservare i loro. Le azioni che egli cita non servivano forse bene lo stato nazista in sé stesso né lo stato sovietico; ma nulla ci dice a priori che tutte le azioni di questi due capi mirassero a quella finalità. Nella loro ottica, con gli scopi che si prefiggevano, le scelte erano, ahimè, razionali, né più né meno che le nostre scelte quotidiane di tale mezzo per raggiungere tale fine, anche se essi erano molto più criminali. Bisogna ricordare tuttavia che Aron analizza lucidamente, in altri testi, la razionalità di questi gesti apparentemente privi di ragione. Non abbiamo bisogno di introdurre qui una categoria a parte per rendere conto di questi atti e di essi soltanto, non più di quanto abbiamo bisogno di postulare l'esistenza di un «male radicale» qualitativamente diverso da tutti quelli che conosce la storia dell'umanità, un male che si compirebbe per sé stesso, come ispirato dal diavolo. Il male totalitario è

estremo senza essere «radicale»; il vecchio adagio socratico secondo cui nessuno desidera il male rimane qui in vigore, anche se bisogna aggiungere, ciò che Socrate non fa, che l'aspirazione al bene può condurci a essere cattivi con gli altri. Ogni azione, anche la più condannabile, ha le sue ragioni. Montesquieu, da parte sua, scriveva: «Nessuno è cattivo gratuitamente. Bisogna che ci sia una ragione determinante, e questa ragione è sempre una ragione d'interesse» (4). Ciò non significa che tutto, nella storia, sia spiegabile; ma che non bisogna rinunciare alla ragione come strumento di analisi. Il cekaista o lo S.S. che uccide i «nemici» crede di contribuire al bene e di agire razionalmente. Come dice Rony Brauman, egli agisce «non attanagliato da un'oscura sete del male ma spinto da un senso del dovere, un rispetto senza incrinatura della legge e della gerarchia» (5). L'autore del male si presenta sempre, ai propri occhi come rispetto ai suoi prossimi, come un combattente del bene. Anche Hitler, divenuto ai nostri occhi l'incarnazione del male puro, non vi ha mai fatto richiamo. Sulla strada dell'inferno si trovano solo buone intenzioni. In questa prospettiva, quella delle motivazioni psicologiche, individuali, il nostro «male del secolo» non è affatto nuovo e non ha alcuna specificità; sono la struttura politica del totalitarismo e la mentalità scienziata che lo sottendono a essere nuove, e responsabili del fatto che le stesse disposizioni iniziali arrivino a un risultato ben più catastrofico. E, per ciò che concerne gli individui responsabili o meno del compimento del male: essi non appartengono a specie differenti, ma gli uni hanno lasciato atrofizzarsi i loro sentimenti di umanità, gli altri no. Le ragioni di questi atti criminali possono tuttavia essere condivise o meno da tutti. La separazione significativa sarebbe di conseguenza fra azioni la cui razionalità è puramente soggettiva (essa esiste nella sola prospettiva del soggetto individuale) oppure anche intersoggettiva, cioè che può a buon diritto essere accettata dai

contemporanei o dagli storici posteriori. Solo questa seconda forma di razionalità può trasformarsi in legittimità. Le deduzioni di Hitler non sono irrazionali dal suo proprio punto di vista, esse partono da osservazioni incontestabili, come per esempio la forte proporzione di ebrei nella direzione iniziale del partito bolscevico; ma esse non sono condivisibili, perché contravvengono alle intuizioni morali comuni alla specie umana. Se ci si attiene alla sola logica dello stato, si può capire la necessità di designare al resto della popolazione un nemico, di spogliarlo di tutti i suoi beni e di ridurlo in schiavitù; ma lo sterminio stesso non serve a rinforzare il potere.

Si vede al contrario ciò che lo stato perde: dei servitori competenti e devoti, una manodopera gratuita ed efficace (particolarmente in tempo di guerra). Si osserverà anche che questi atti, precisamente perché non corrispondenti all'attesa di coloro che non hanno ancora assimilato la logica dello stato totalitario, esigono il segreto e il camuffamento. Mentre la «notte dei cristalli», esempio della persecuzione antisemita, riceve tutta la pubblicità possibile, la «soluzione finale» rimane un segreto di stato. In Russia, in maniera simile, si combattono senza nascondersi gli avversari dichiarati o i rivali, per il processo degli alti quadri comunisti, bisogna estorcere confessioni o, piuttosto, bisogna che gli accusati si facciano carico di crimini immaginari per poter essere condannati. Questo è vero, e spiega le nostre reticenze. Tuttavia, il detentore del potere supremo può agire al di fuori della logica dello stato tradizionale, senza peraltro diventare irrazionale; il bene a cui aspira è cambiato, non è scomparso. Le azioni citate da Aron non sono «irrazionali», anche se non possono iscriversi nella logica di uno stato non totalitario. Il fatto è che, nel progetto comunista, tutte le volontà individuali devono essere integralmente sottomesse alla volontà del partito, incarnato dal suo capo; ogni legittimità diversa da quella proveniente dal suo potere deve essere annientata.

Questa esigenza spiega l'assurdità apparente: montare i processi di Mosca, uccidere, in nome del comunismo, i comunisti più convinti.

Altrettanto accade, mi sembra, con lo sterminio degli ebrei, che è certamente il più grande crimine del nazismo. Per Hitler, in un momento preciso della storia della guerra, lo sterminio degli ebrei diventa l'obiettivo che domina su tutti gli altri. Un indizio della presenza di quest'altra logica ci è fornito da una somiglianza nelle decisioni di Stalin e di Hitler: quest'ultimo, com'è noto, fa deviare i treni dell'esercito perché approvvigionino i campi della morte di nuove vittime ebraiche; meno noto è che l'altro riservi 40 mila vagoni e 120 mila uomini del N.K.V.D. per effettuare la deportazione in Asia dei ceceni, degli ingusci e dei tartari della Crimea, in un'epoca (febbraio 1944) in cui l'Armata rossa manca dolorosamente di uomini e di materiale. Assurdità? No: l'uno e l'altro organizzano la loro azione intorno a un obiettivo prioritario, inscritto nel loro stesso programma.

Quali che siano le ragioni particolari di questi atti memorabili, s'impone un'osservazione supplementare: sono stati compiuti dalla volontà di un individuo, Stalin o Hitler, anziché derivare semplicemente dalla logica astratta del sistema totalitario. Lo stato nazista è crollato con la morte di Hitler, dunque non è possibile nessun paragone; ma si può supporre senza troppa inverosimiglianza che uno stato diretto da Goring avrebbe mantenuto i campi di concentramento e soppresso i centri di sterminio. In Russia, in compenso, il paragone è facile: il terrore è installato da Lenin già dalla vittoria della rivoluzione, e proseguirà, intensificandosi periodicamente, fino alla morte di Stalin. Tuttavia, nessun processo né assassinio di un alto quadro comunista si verifica prima di quello di Kirov né dopo quello di Berija. I dirigenti allontanati dal potere prima o dopo queste date sono messi in

pensione, ma non gli si chiede di confessare crimini immaginari.

Il compimento di questi atti non può dunque essere dissociato dalla volontà e dalla libertà di un individuo: Stalin qui, Hitler là; non per questo essi diventano irrazionali. Qui ritrovo nuovamente Aron, che parla a questo proposito d'«intervento della personalità», perché postula che la libertà dell'individuo sia inalienabile, dunque che le azioni umane siano il prodotto anche della volontà del protagonista. Questa interpretazione implica a sua volta che si tenga conto delle intenzioni di uno Stalin o di uno Hitler - non per preferire la spiegazione «intenzionale» alla spiegazione «funzionale», secondo i termini di un vecchio dibattito, ma per rifiutare di considerare questi due termini come esclusivi l'uno dell'altro.

Questi crimini particolarmente gravi sono concepiti e compiuti da soggetti individuali. Tuttavia, il contesto totalitario ha evidentemente il suo ruolo, permettendo l'estrema concentrazione del potere fra le mani di un solo uomo a cui è garantita una immunità totale. Per perfezionare il regime che egli serve, Stalin ha bisogno di sbarazzarsi della vecchia guardia bolscevica e di introdurre il terrore a tutti i livelli della vita sociale. Hitler resta fedele al proprio sogno, che non è semplicemente di assicurare la potenza della Germania ma di sbarazzare la terra dagli ebrei. Tuttavia è la struttura totalitaria che permette la realizzazione di questi progetti criminali e che provoca la morte di milioni di uomini.

Differenze.

Le parentele fra nazismo e comunismo sono incontestabili e giustificano non solo il paragone fra i due - in quanto legittimo strumento di conoscenza -, ma anche la loro inclusione di specie entro un genere comune, il totalitarismo. Le loro

differenze non sono meno significative, e hanno delle ripercussioni sia sull'analisi tipologica dei regimi che sullo studio dei processi storici nel ventesimo secolo.

Si potrebbe accostare la questione delle differenze osservando che le realtà dei due regimi si somigliano ben più che le rappresentazioni che essi scelgono di dare di sé stessi. Fra il programma del partito, così com'è mostrato nei giornali o negli opuscoli di propaganda, e la vita quotidiana dei sudditi di un paese totalitario c'è sempre una distanza; ma essa è molto più grande nel comunismo che nel nazismo. Il programma nazista dice di più la verità del sistema nazista di quanto non la dica il programma comunista del regime comunista. Ma poiché i due regimi si somigliano, è il programma nazista che dice anche la verità del regime comunista. In ciò risiede una prima grande differenza: l'ideologia comunista è ben più lontana dalla realtà di quanto lo sia l'ideologia nazista; essa incita dunque a una maggiore violenza o, a partire da un certo momento della storia, a un lavoro intenso per mascherare l'abisso fra il mondo e le sue rappresentazioni. Il regime sovietico è molto più menzognero, illusorio, teatrale del regime nazista. Così, confrontando le due ideologie si potrebbe credere che, secondo i termini della propaganda sovietica, i comunisti abbiano optato per la pace, i nazisti per la guerra. In realtà la politica sovietica, al pari di quella dei nazisti, ha come scopo l'espansione imperialistica. A questo riguardo, quindi, l'ideologia nazista descrive il mondo comunista meglio di quanto non lo faccia l'ideologia comunista. Ma il vero è che l'intensità di questa politica non è la stessa qui e là: è Hitler il responsabile dello scoppio della seconda guerra mondiale, anche se la firma del patto con l'URSS lo incoraggia su questa via.

Il comunismo si richiama non solo all'ideale transnazionale della pace, ma anche all'uguaglianza. Ora, la società comunista è lontana dall'essere una società egualitaria: primo perché,

come nelle democrazie, alcuni individui sono più ricchi di altri, o hanno più successo, o più influenza; poi e soprattutto, come ho detto, perché questa società genera nel suo seno un sistema di privilegi e di caste che ricorda piuttosto quello dell'Ancien Régime. Margarete Buber-Neumann, un'osservatrice attenta della realtà sovietica negli anni Trenta, nota con stupore che nei posti di vacanza destinati agli impiegati di un ministero, ci sono almeno cinque categorie di lusso, a seconda del posto che ciascuno occupa nella scala burocratica. Qualche anno più tardi, deportata in un campo, scoprirà che la stratificazione prosegue: quattro regimi alimentari sono destinati alle differenti categorie di detenuti! L'ideologia comunista non esalta apertamente il culto dei superuomini; tuttavia, all'interno del paese, tutto è organizzato perché si veneri i più potenti. Una certa casta, la «nuova classe» - alti dignitari del partito, dell'esercito, della polizia politica - gode di una libertà e di una potenza inaccessibili ai comuni mortali. Allo stesso modo, il culto del "vozhd", la guida, è molto più lontano dal programma egualitario di quanto lo sia quello del "Führer" rispetto agli slogan apertamente gerarchici del regime nazista. E' con questo scarto fra teoria e pratica che, nel regime comunista, si spiega un'altra differenza spesso osservata: i detenuti politici dei campi nazisti sanno perché vi sono rinchiusi, non i deportati politici in URSS, che credevano di essere dei buoni comunisti. Ciò produce la situazione patetica - benché numericamente insignificante - di certi dirigenti comunisti, negli anni Trenta, che chiamano in soccorso Stalin prima di chiedere scusa alla mano che li colpisce: amano il partito nel momento stesso in cui esso li castiga; poiché esso ha sempre ragione, devono condannarsi a morte da sé stessi.

Su un altro piano, è invece il programma comunista che dice la verità del nazismo. Quest'ultimo infatti pretende di restaurare i valori tradizionali, rimettere le persone nel loro quadro naturale, radicare l'individuo nel gruppo; esso vuole

essere molto più antimoderno del comunismo. Ora, in pratica, le esigenze della società di massa, la modernizzazione e l'industrializzazione affrancano gli individui dalla loro identità tradizionale e li trasformano in elementi anonimi di una folla. La rivoluzione compiuta dal nazismo non è affatto più conservatrice di quella del comunismo; da qui il conflitto finale, in Germania, fra nazisti e conservatori.

Si dice spesso che il programma nazista è ostile al secolo dei lumi, mentre il comunismo si vanta della loro eredità. Ma questa presentazione semplifica troppo le cose. I «Lumi» non corrispondono a un pensiero unico: essi includono il materialista Helvétius e il suo critico Rousseau, il progetto scienziasta che vuole sottomettere tutto alla necessità e il programma umanistico che definisce l'uomo con la sua libertà. Il nazismo è tanto scienziasta quanto il comunismo (adesso sono i nazisti, fra cui Hitler stesso, che devono dissimulare i loro antenati), e gli uni quanto gli altri sono ostili alla tradizione umanistica. Nuovamente, la differenza è più nelle distanze rispettive fra teoria e pratica che fra le due pratiche. In compenso, i riferimenti alla tradizione romantica, alla mistica della terra e dei morti, degli eroi pagani medievali sono lo specifico della sola ideologia nazista, mentre sono assenti dal programma comunista (ma non dallo spirito di certi suoi aderenti).

E' vero che fascismo e nazismo si considerano appartenenti alla destra, mentre i comunisti si pretendono di sinistra; ciascuno di questi partiti trova effettivamente appoggi fra gli strati della popolazione che si riconoscono tradizionalmente in questi due grandi orientamenti. Ma bisogna, anche qui, interrogare i fatti che le parole ricoprono. Il contenuto dell'opposizione si è trasformato nel corso dei due ultimi secoli fino a diventare talvolta indiscernibile. Bisogna dire che la sinistra sta dalla parte dei poveri e degli sfruttati, mentre la destra si addice ai ricchi e agli sfruttatori? Si farebbe fatica a

trovare una ripartizione così semplice nell'Europa del ventesimo secolo. Innanzitutto perché si è costituita una classe media, maggioritaria in numerosi paesi. Poi, perché anche la destra fa reclute fra i poveri: Hitler gode del sostegno popolare; il Fronte nazionale - per prendere un esempio contemporaneo - aveva conquistato, a un certo punto, il primo posto nel voto operaio. Infine, perché i comunisti al potere sono allo stesso tempo dominatori e «di sinistra». Non si può più nemmeno dire che la sinistra difende la libertà delle persone, mentre la destra è per il mantenimento dell'ordine, dello stato forte e centralizzato. Infatti, questi termini, che corrispondono alla lotta dei liberali contro gli ultrà, di Constant contro Bonald, all'indomani della rivoluzione francese, non sono più adeguati. Lo stato è divenuto non solo il detentore della violenza legittima, ma anche una fonte di protezione e di benefici per gli individui (uno stato-providenza); esso non si oppone più alla libertà degli individui, ma la garantisce. Quanto agli individui, la loro libertà può diventare una fonte di minaccia per quelli che li circondano; restringere tale libertà diventa a sua volta una misura «di sinistra». Infine la sinistra e la destra non si oppongono più come l'autonomia all'eteronomia, come agire in nome della volontà generale del popolo o in nome delle tradizioni: tutti i partiti democratici si richiamano oggi alla sovranità del popolo e al suffragio universale, e differiscono solo nelle dosi di conservatorismo e di riformismo, che dipendono spesso dal fatto che questi partiti si trovano al potere o all'opposizione, piuttosto che a considerazioni propriamente programmatiche.

Ciò non vuole dire che l'opposizione sinistra-destra abbia perso ogni senso, ma solo che questo senso è relativo e mutevole. Le opposizioni fra riformismo e conservatorismo, uguaglianza e gerarchia, libertà e autorità esistono in tutte le società democratiche, e non c'è alcuna ragione perché scompaiano, poiché sono compatibili con i postulati di base di

queste società; peraltro, ciascuno di questi termini corrisponde a un aspetto della condizione umana e può venire eretto a ideale. I principi di autonomia individuale e di autonomia collettiva, di libertà e di uguaglianza possono anch'essi, come s'è visto, entrare in contraddizione. La sinistra e la destra politiche, che si appropriano successivamente o simultaneamente di queste opposizioni, e di altre simili, hanno dunque dei bei giorni davanti a loro: questo grande antagonismo continuerà a strutturare la vita politica all'interno di ciascun paese. La sua ragion d'essere non è l'abisso ideologico che separerebbe i due termini (esso non esiste), ma la necessità di un'alternanza per mantenere in vita il principio pluralista - per offrire a ogni cittadino una scelta. Il consenso non basta infatti per assicurare una vita politica in democrazia. Bisogna che in più, nel suo seno, l'individuo possa scegliere fra due equilibri differenti di ingredienti democratici, e anche fra due gruppi di persone dagli stili diversi. Così facendo, questo individuo si conforma - senza saperlo - a una vecchissima regola delle società umane che organizza la rivalità nel loro seno, permettendo così di canalizzare in strutture comuni le ambizioni e i risentimenti personali.

Tuttavia, per quanto importante sia l'opposizione sinistra-destra nella vita politica interna di una democrazia, essa appare ai nostri occhi come subordinata a un'altra, che ha svolto un ruolo strutturante nella storia del continente europeo nel ventesimo secolo e nelle coscienze individuali. E' appunto quella del totalitarismo e della democrazia, che ci obbliga a mettere da una parte il blocco degli estremi, che siano di destra o di sinistra, e dall'altra quello dei regimi moderati, che a loro volta possono essere governati da una sinistra o da una destra «parlamentari», come diciamo in questi casi. Ciò non impedisce che i due estremi si attacchino, verbalmente e anche fisicamente (combattono per il medesimo posto); né che i due gruppi «moderati» rivaleggino.

Non c'è dunque grande interesse a opporre il nazismo «di destra» al comunismo «di sinistra»: sono entrambi, e questo è molto più importante, «estremi», totalitari e non democratici. Già nel 1931, Semeon Frank, in un saggio intitolato "Al di là di sinistra e destra", vedeva arrivare il momento in cui la somiglianza fra i «rossi» e i «neri» avrebbe giustificato la loro inclusione in una categoria unica (6). Alla differenza radicale, annunciata dai programmi, non corrisponde una differenza così sensibile nella pratica. In compenso essa è più significativa se adottiamo una prospettiva genealogica e non strutturale: il comunismo vuole essere una conclusione delle idee propagate dal cristianesimo, il nazismo disprezza questa tradizione e si presenta come l'erede del pensiero pagano; il primo si propone come una vittoria degli antichi schiavi, il secondo dei padroni; e così via. Che cosa ne è di ciò che sembra spesso la più stupefacente singolarità del regime nazista, la sua politica di annientamento delle «razze inferiori» e in particolare degli ebrei? Essa possiede realmente una specificità di cui occorre precisare la natura. Il senso singolare del giudaicidio non è nel numero dei morti, poiché Stalin provoca intenzionalmente la morte di altrettante persone, nel 1932-33. Essa non è, contrariamente a ciò che si dice spesso, nel fatto che le vittime sono colpite per quello che sono e non per quello che fanno, che diventano «colpevoli» per il solo fatto di essere nate; è anche il caso, in certi momenti particolari, dei membri delle classi di «borghesi» e di «kulaki» o anche di «contadini», quando le donne e gli uomini, i bambini e i vecchi muoiono gli uni accanto agli altri in ragione della loro appartenenza al gruppo, non di un'azione qualunque; è proprio il gruppo intero che viene dichiarato indegno di vivere: Grossman aveva ragione a questo proposito. Essa non è nella presenza di una decisione globale e di una pianificazione assunte dalle più alte autorità dello stato, qui ma non là: le ritroviamo da entrambe le parti. Essa non è, come a volte si suggerisce, nel fatto che i

tedeschi erano un popolo assai colto dell'Europa centrale: sappiamo, almeno a partire da Rousseau, che la cultura non produce automaticamente la virtù, e l'immoralità delle persone colte non dovrebbe più sorprenderci. Dove si situa allora?

Da una parte, la specialità di questo crimine risiede nel progetto "omicida" nazista. Si è visto che eliminare una parte dell'umanità per assicurare l'armonia finale era qua e là presente; essa è più radicale nell'ideologia comunista, che postula la scomparsa pura e semplice delle classi nemiche mentre il nazismo vuole eliminare certe «razze» (gli ebrei) e si limita a ridurre gli altri in schiavitù (gli slavi). Tuttavia, nella realtà, la bilancia pende dall'altra parte: nonostante il numero paragonabile di vittime, nulla può essere messo in parallelo con la distruzione sistematica, da parte dei nazisti, degli ebrei e degli altri gruppi giudicati indegni di esistere. Per dirla in una frase, mentre Kolyma e le isole Solovki sono l'equivalente russo di Buchenwald e di Dachau, non c'è mai stata una Treblinka in Unione Sovietica.

E' solo nei campi di sterminio nazisti che la condanna a morte diventa uno scopo in sé. E' vero che gli ideologi nazisti, se avessero voluto giustificarla, avrebbero invocato ragioni superiori: assicurare la felicità del popolo tedesco, della «razza ariana», o addirittura dell'umanità così purificata. Ma l'esistenza di questo scopo lontano non impedisce che l'azione concreta in cui sono impegnati i carnefici abbia un'unica finalità: quella di mettere a morte le loro vittime. Da qui la creazione di campi destinati esclusivamente all'assassinio: Treblinka, Sobibór, Belzec, Chemno, o dei quartieri di assassinio dentro i campi di concentramento come ad Auschwitz e a Majdanek.

Le grosse masse di vittime, in URSS, sono generate da un'altra logica: qui la privazione della vita non è uno scopo; è o una punizione e un mezzo di terrore, o una perdita e un incidente insignificanti. Gli abitanti del gulag si spengono dopo

tre mesi di sfinimento, di freddo o di malattia; non ce ne si preoccupa, perché sono una quantità trascurabile e verranno sostituiti da altri. I contadini possono morire di fame, poiché è la condizione di una collettivizzazione dell'agricoltura o di una sottomissione dell'Ucraina alla Russia, della campagna alla città. Non è la morte che qui assume un senso, è la vita che non ha più alcun valore. Le classi nemiche devono ben essere eliminate, ma sarà essenzialmente il lavoro della storia e della natura (la tundra ghiacciata della Siberia). I nazisti praticano lo stesso disprezzo per la vita nei campi di concentramento o sfruttando il lavoro forzato; ma nei campi di sterminio la morte diventa uno scopo in sé. Ciascuno dei due regimi mantiene, da questo punto di vista, la propria specificità, nonostante la somiglianza nei programmi.

Nello stesso tempo si deve ricordare che azioni paragonabili agli stermini nazisti si ritrovano dalla parte sovietica, anche se esse non sono, qui, la fonte maggiore di mortalità: esistono certo delle condanne a morte dirette che non riguardano gli individui ma dei gruppi interi. Ciò che bisogna citare, qui, non sono più le morti provocate dalla fame, dal freddo o dai cattivi trattamenti nei campi, ma la distruzione a fucilate di gruppi sociali o etnici. Nel mese di luglio del 1937 sarà dichiarata necessaria la liquidazione definitiva dei kulaki come classe, anche se non sono più che ex kulaki. La loro condanna a morte non è motivata individualmente ma secondo un sistema di quote (dell'ordine di uno su quattro); circa duecentomila persone saranno così passate per le armi.

L'episodio degli ufficiali polacchi imprigionati dopo l'occupazione di una parte della Polonia, nel 1939, si iscrive nella stessa logica. Questo gruppo ha un'identità al tempo stesso sociale - sono ufficiali, dunque nemici del proletariato - e nazionale: dei polacchi, potenzialmente nemici dei russi. Una decisione dell'ufficio politico, del 5 marzo 1940, regola brutalmente la loro sorte: tutti devono essere fucilati; 21900

persone (di cui 4400 nella foresta di Katyn) saranno uccise con un colpo alla nuca, senza il minimo processo. Come se avvertisse, anche nel contesto sovietico, il carattere eccezionale di questa decisione, Stalin ha imposto che tutti i membri dell'ufficio politico firmino la risoluzione: nessuno di loro potrà più dire che non era al corrente, tutti sono complici. Questo tipo di esecuzione sistematica, che sarà a lungo negato dal potere sovietico, si apparenta dunque al genocidio nazista, ma resta molto più limitato: i nazisti, loro, mettono a morte due milioni e mezzo di ebrei polacchi. La specificità del giudaicidio può essere esaminata ugualmente da un altro punto di vista. Si distingue da altri grandi massacri compiuti nel quadro totalitario per la natura della vittima. Il popolo, la religione, le tradizioni ebraici hanno svolto un ruolo centrale nella storia dell'Europa, paragonabile in parte a quello della Grecia antica, ma ancora più durevole. Questo non rende l'assassinio del contadino ucraino più scusabile, ma indica che il progetto che vuole sradicare ed eliminare questo ingrediente dell'identità europea o anche di quella dell'umanità, che questo progetto dunque ha una portata storica più grande degli altri progetti di sterminio, in cui si vuole «semplicemente» mettere a morte una popolazione. I massacri e i genocidi compiuti in seno al comunismo sono a loro volta ugualmente centrali per questa storia, ma in tutt'altra maniera: non per la natura delle vittime, che del resto varia a seconda dei periodi e delle regioni (niente di così preciso, qui, come l'antisemitismo), ma per quella dei carnefici. Certo, l'antisemitismo è strettamente legato alla storia del cristianesimo, e dunque dell'Europa, anche se quest'ultimo non si è mai accostato al progetto nazista di sterminio globale; ma l'impresa comunista è la conclusione catastrofica, la deviazione perversa di tendenze essenziali di questa stessa storia: le utopie ugualitarie, il millenarismo cristiano, il volontarismo, il razionalismo, l'elogio della scienza.

A fianco dell'ideologia ufficiale e della pratica degli individui, esistono rappresentazioni che gli individui fanno di sé stessi. A questo proposito, le differenze sono particolarmente grandi: un comunista non si percepisce come un nazista, e viceversa; è imperativo tenerne conto e non limitarsi ad affermare che si somigliano «oggettivamente». Sul piano del vissuto personale, l'opposizione è irriducibile: per questo è molto difficile convincere un anziano militante, quindi anche anziano credente, che somiglia al suo nemico giurato. Finché si resta all'interno della memoria individuale, questa autorappresentazione mantiene tutta la sua legittimità; questa diminuisce via via che ci si allontana dalla memoria per entrare nella storia.

Mi sembra che s'imponga una conclusione: il paragone fra i due totalitarismi è fecondo; esso tuttavia non rappresenta una chiave che permette di aprire tutte le serrature. Così è del concetto stesso di totalitarismo. Dirò, più specificamente, che mi sembra più utile come concetto inglobato che come concetto inglobante. Con questo intendo che l'identificazione come «totalitari» dei regimi comunisti o fascisti ci offre solo le loro caratteristiche più generali; queste non sono superficiali, ma non sono sufficienti. Dopo avere svolto il loro ruolo rivelatore, dopo avere fissato i grandi orientamenti, la loro utilità finisce e siamo condotti a introdurre nuove variabili. La struttura dello stato, in entrambi i casi, tende sempre verso l'unificazione, ma la burocrazia non vi svolge lo stesso ruolo, e il culto del capo non ha lo stesso senso a seconda che si tratti di Hitler o di Stalin, né del resto di Lenin, Stalin o Breznev. Il terrore è presente, i campi fioriscono qui e là, ma anche se i racconti delle loro vittime si somigliano, le loro funzioni non coincidono esattamente. Questa lista potrebbe essere allungata all'infinito. E' invece assolutamente chiarificante qualificare questi due regimi come «totalitari» in rapporto a ciò che non lo è: i regimi democratici, la società individualista, la filosofia

umanistica, ma anche i regimi conservatori o le dittature militari.

Giudizi.

Che giudizi possiamo dare sulle due varianti del totalitarismo? Bisognerebbe dapprima distinguere fra i regimi e i loro protagonisti. Per quanto riguarda i primi, sottoscrivo una conclusione che altri hanno già formulato: sono ugualmente detestabili. Le loro vittime dirette si contano, in ciascuno dei due casi, a milioni, e ci sarebbe qualcosa di indecente nel volere attribuire, da questo punto di vista, un primato. La sofferenza di un individuo chiuso in un campo di concentramento, che subisce la fame, il freddo, i parassiti, le violenze, è atroce. Poco importa che il campo sia tedesco o sovietico: gli uomini non soffrono in un'infinità di modi diversi. Lo sterminio diretto praticato dai nazisti non ha un vero equivalente dalla parte sovietica, ma provocare con la fame la morte di milioni di persone, nello spazio di un anno, è a sua volta un atto orribile. Questa condanna globale deve essere declinata, beninteso, a seconda dei contesti specifici. E' chiaro, per esempio, che la dittatura nazista ha provocato in Polonia distruzioni umane assai maggiori della dittatura comunista; ma in Bulgaria, per prendere un altro esempio, la ripartizione è da rovesciare. Ricordo, per darne un'idea, che durante tutta la guerra, dal 1939 al 1944, periodo della repressione più severa da parte filofascista, si contano 357 esecuzioni; durante il solo anno 1944-45, all'indomani dell'entrata della Bulgaria nell'orbita sovietica, il numero di persone uccise dal nuovo potere ammonta a 2700 persone.

Se ci si pone in una prospettiva storica, il comunismo occupa il posto centrale: dura molto più a lungo, incominciando più presto e spegnendosi più tardi; si estende

su tutti i continenti della terra, e non solo sull'Europa centrale; provoca un numero di vittime ancora più grande. Nell'ottica del presente, la sua condanna è ugualmente di maggiore attualità: la mistificazione che opera è più potente, più seducente, smascherarlo è più urgente. Ora, uno squilibrio evidente caratterizza i giudizi ufficiali sui due regimi: lasciati da parte alcuni marginali, quello dei nazisti è unanimemente stigmatizzato, mentre il comunismo gode ancora di una buona reputazione in cerchie ben più vaste (così, in Francia, la sua variante «trockijsta»). L'antifascismo è di rigore, l'anticomunismo rimane sospetto. In Francia o in Germania oggi il «negazionismo» è un delitto punito dalla legge; la negazione dei crimini comunisti, addirittura l'elogio dell'ideologia che li ha avallati, è perfettamente lecita.

A ragione delle circostanze della fine del comunismo - una «morte naturale» più che una disfatta militare -, i dirigenti comunisti non sono mai stati giudicati, nessuno di loro ha chiesto perdono, le loro innumerevoli vittime non hanno ricevuto il minimo risarcimento. Sarebbe augurabile che la bilancia venisse raddrizzata, almeno sul piano simbolico e ideologico, non per nascondere o sminuire gli orrori imputabili al nazismo, ma per ricordarsi anche di quelli del comunismo, non meno vicini a noi.

Se poi si considerano i protagonisti, nazisti o comunisti, nuove distinzioni s'impongono per sapere, innanzitutto, se sono stati al potere o all'opposizione, poi se si tratta di quadri dirigenti o di militanti di base. Nei paesi in cui erano al potere, la condanna non sarà la stessa a seconda che essa concerna coloro che decidevano o coloro che eseguivano; questi ultimi, molto spesso, sono dei conformisti e dei carrieristi, per nulla diversi dalla grande massa della popolazione in democrazia, ma che si sono trovati trascinati dal regime in carica nella tormenta totalitaria.

Nei paesi in cui i comunisti sono rimasti sempre all'opposizione (la questione non concerne i nazisti), non c'è motivo di parlare di crimini e si è persino tentati di guardare con simpatia lo slancio che porta i semplici militanti a volere aiutare i più sfavoriti e a lottare per una maggiore giustizia sociale, per la libertà o per la pace. Bisogna aggiungere, tuttavia, che un simile ideale non ha nulla di specificamente comunista, ma è condiviso da altri movimenti sociali o religiosi. Ciò che caratterizza il comunismo non è l'ideale di armonia finale, ma la via scelta per raggiungerla: sottomissione delle scelte personali a quelle del partito, esclusione di una parte della popolazione (le classi nemiche), presa di potere rivoluzionaria e dittatura del proletariato, abolizione della proprietà privata come delle libertà individuali. E' anche l'elogio incondizionato dell'Unione Sovietica o di altri stati comunisti, divenuti l'incarnazione della giustizia, della pace e del benessere. Comportarsi come se queste scelte non facessero parte integrante del programma comunista deriva o dalla dissimulazione o dall'ignoranza deliberata.

Resta il fatto che, essendo grande nel caso del comunismo la parte di mistificazione, sono abbastanza frequenti le situazioni in cui dei vecchi comunisti diventano feroci anticomunisti; il caso è meno frequente fra i nazisti, il cui programma descrive relativamente bene la pratica - la loro, come spesso anche quella dei regimi comunisti. Per questa ragione, i vecchi comunisti beneficeranno sempre, e a giusto titolo, di un capitale di simpatia che sarà rifiutato ai vecchi nazisti.

IL SECOLO DI MARGARETE BUBER-NEUMANN

L'8 febbraio 1940, nel primo pomeriggio, un gruppo di trenta prigionieri - ventotto uomini, due donne - è condotto dagli ufficiali del N.K.V.D., la polizia politica sovietica, verso il ponte che, a Brest-Litovsk, attraversa il fiume Bug. In quel preciso momento il fiume non scorre più in mezzo alla Polonia, ma separa i territori polacchi occupati dai due imperi totalitari: la Germania si è impadronita delle terre a ovest del Bug, l'Unione Sovietica di quelle a est. Le due donne e due uomini malati sono stati scaricati davanti al ponte da un camion che li ha presi alla stazione di Brest-Litovsk; gli altri uomini l'hanno fatta a piedi dalla stazione. Il loro punto di partenza più lontano è Mosca, dove tre giorni prima i servizi del N.K.V.D. li hanno messi in un treno sotto buona guardia. Ancora più lontano si trovano i campi e le prigioni sovietiche da cui, un mese prima, sono stati presi per essere raggruppati a Mosca. Sono tutti vecchi comunisti, o socialisti di sinistra, tedeschi e austriaci, molti fra loro sono ebrei emigrati in URSS negli anni Trenta, per sfuggire alle persecuzioni naziste; poco dopo, sono stati arrestati e deportati.

All'imbocco del ponte, il gruppo di prigionieri tremanti si immobilizza. Si avvicina un militare tedesco. Quando è vicinissimo, i detenuti riconoscono l'uniforme delle S.S. I due ufficiali, il sovietico e il tedesco, si salutano con cortesia e verificano insieme una lista in cui figurano i nomi dei prigionieri. Il dubbio non è più ammesso: questi vecchi emigrati tedeschi e austriaci sono consegnati dalla polizia di Stalin a quella di Hitler. A questo punto tre dei detenuti uomini incominciano ad agitarsi. Uno è un ebreo di origine

ungherese, il secondo un vecchio comunista, professore di tedesco, il terzo un operaio di Dresda che ha partecipato a un'azione armata contro i nazisti in Germania, dove è stato condannato in contumacia. I tre sono convinti che rimetterli nelle mani delle S.S. equivale a condannarli a morte, e si dibattono violentemente. I soldati del N.K.V.D. li afferrano e li trascinano, fino a quando i loro colleghi tedeschi danno loro il cambio. Mezz'ora più tardi, tutto è finito; i vecchi prigionieri di Stalin si ritrovano prigionieri di Hitler. Una delle donne si chiama Margarete BuberNeumann; è lei che conserva il ricordo di questa scena (1).

Il patto germano-sovietico del 1939-41 somiglia allora a un idillio, l'amicizia fra i due dittatori è al suo apogeo. Come garanzia di buona volontà, il governo sovietico ha accettato di «restituire» alla Germania nazista gli emigrati politici che ora marciscono nei suoi campi e nelle sue prigioni. Saranno in tutto un migliaio, di cui un terzo circa ebrei, a essere espulsi dai sovietici. La sorte di ciascuno non è stata ricostruita, ma se ne conoscono le grandi linee: alcuni saranno fucilati, altri moriranno nei campi di concentramento; altri ancora, amaramente delusi dall'Unione Sovietica, si convertiranno all'ideologia nazista. In questo preciso momento, l'accostamento nazismo-comunismo può difficilmente sfuggire a qualcuno.

Il destino di Margarete Buber-Neumann è davvero singolare e merita di essere seguito nei dettagli. Nata nel 1901 a Potsdam, città realista e militare, quella che allora si chiama Grete Thuring cresce in una famiglia di borghesi modesti, nati a loro volta da famiglie contadine. Un conflitto latente, che sarà probabilmente responsabile delle sue prime scelte, oppone i due genitori. Il padre è un ammiratore della disciplina militare prussiana, dello spirito monarchico e nazionalista; la madre, invece, ha convinzioni libertarie e simpatie socialiste. La giovane Grete e le sue due sorelle diventano membri dei

"Wandervogel", una organizzazione giovanile apolitica ma contraria alle convenzioni di vita borghesi, animata da uno spirito romantico; il suo motto è: «Veracità interiore, purezza esteriore». Quando la prima guerra mondiale porta il suo carico di sofferenze, i giovani membri del movimento incominciano a cercarsi delle responsabilità sociali. Dopo il liceo, Grete impara, a Berlino, il mestiere di maestra giardiniera, e sempre lì trova il suo primo impiego. Legge con ammirazione gli scritti di spirito socialista di August Bebel, di Leonhard Frank e di Rosa Luxemburg; nel 1921, diventa membro delle Giovani comuniste. Nel 1926 entra nel partito; a partire dal 1928 lavora per una delle sue istituzioni, l'"Inprekor", una rivista di informazioni prodotta dal Comintern.

Perché e come si diventa comunisti in Germania negli anni Venti? Buber-Neumann è stata spesso portata a domandarselo e ha fornito una risposta dettagliata. In partenza ci sono i buoni sentimenti: un bisogno di libertà, cioè di abbandono dei pregiudizi sociali puramente tradizionali (impegno sociale, libero amore e vita di bohème vanno allora facilmente insieme); una convinzione dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani, qualunque ne sia l'origine, la condizione o il sesso; un amore per gli uomini e la giustizia; una sensibilità alla sofferenza altrui. Quando il portatore di questi sentimenti apre gli occhi sul mondo, non può che constatare l'abisso che separa l'ideale dalla realtà. «La mia compassione si mutò in un profondo sentimento di colpevolezza sociale» (2). La giovane donna si sente allora animata dal desiderio di migliorare il mondo, e in particolare la condizione dei più poveri; ora, questo è appunto il programma del partito comunista. Una volta in mezzo ad altri simpatizzanti, il nuovo aspirante beneficia di numerosi vantaggi. Innanzitutto, il fatto di fare parte di una comunità, mentre fino a quel momento ha sofferto dell'isolamento proprio della società individualista.

Adesso, migliaia di altre persone diventano vostri prossimi, vostri «fratelli», poiché condividono gli stessi valori. «La parola NOI si scriveva allora a lettere grandissime» (3). Il sentimento di appartenenza a un movimento collettivo permette di sormontare la maledizione della solitudine. Un altro vantaggio deriva dal fatto che si posseggono certezze, che si conosce la risposta a tutte le domande, anziché fluttuare in balia delle proprie esitazioni, annoiarsi in preda ai dubbi. «All'improvviso tutto mi sembrava meravigliosamente facile da capire» (4). Questo pensiero sistematico, dalle ambizioni scientifiche, non si limita a spiegare tutto ciò che esiste nel mondo; esso indica il mezzo per raggiungere la società ideale. Il progresso, come ci dimostra la ragione, è preferibile alla reazione, e l'URSS è il paese del progresso. La promessa di felicità è garantita dalla scienza; la sua attrattiva diventa irresistibile.

Legato al movimento comunista dall'immagine adulatrice che esso rimanda di sé stesso e dai benefici psicologici che gli assicura, il nuovo convertito può essere portato a compiere il passo seguente, cioè la rinuncia al proprio giudizio personale e la sottomissione alla disciplina del partito. Egli impara allora a fare la differenza fra un'adesione puramente sentimentale alla causa degli oppressi, un amore astratto per la giustizia - e l'efficacia del combattente organizzato. «Gli idealisti, i riformatori del mondo, gli amici del genere umano erano rapidamente ridicolizzati, più tardi disprezzati e infine anche perseguitati dal partito. Questo chiedeva tutt'altra cosa, cioè una fedeltà incondizionata, l'abbandono costante dell'opinione personale - fedeltà alla linea, come si diceva -, la disciplina di ferro» (5). Ora il convertito sa distinguere tra fini e mezzi, o almeno tra fini lontani e immediati: ammette che delle azioni contrarie alla compassione iniziale possano essere necessarie, perché servono lo scopo finale, fissato dal partito. L'autonomia individuale è sacrificata sull'altare della futura autonomia collettiva. E' a partire da questo momento che comunisti e

nazisti tedeschi, due partiti appartenenti all'opposizione che si combattono nelle strade, incominciano senza saperlo a somigliarsi - per l'alienazione del giudizio e della volontà personali, per l'impegno di fedeltà verso il partito e il suo capo -, mentre fino a quel momento restavano opposti: i primi, mossi dalla generosità universale, i secondi, dalla difesa dell'interesse del proprio gruppo. Nello stesso momento si delineano anche alcune convergenze fra le strategie politiche dell'uno e dell'altro partito.

Nel rilevare così le ragioni dell'impegno comunista, si è colpiti nel vedere fino a che punto esso sia simile all'esperienza religiosa, che procura gli stessi vantaggi: adesione a ideali elevati, senso di appartenenza a una comunità, conforto fornito dalle certezze dogmatiche - la fedeltà al partito che occupa il posto di una sottomissione cieca alla chiesa. E' vero che il dogma comunista si pretende d'ispirazione scientifica. «Nel prestigio che, negli anni Venti, emanava dalla religione terrena del comunismo, la fede nella scienza svolgeva un ruolo importante» (6). Le ipotesi economiche, sociali o storiche di Marx e di Engels diventano articoli di fede che è proibito discutere. Più tardi, quando vive in

Unione Sovietica, la giovane donna scopre che lo stesso accade con tutte le altre scienze. Un'amica psicologa si lamenta con lei: «Ci obbligano ad accettare la dottrina [di Pavlov] in blocco, come se non si trattasse di scienza ma di un articolo di fede politica» (7). Da qui si può capire perché il regime comunista perseguiti con tanto accanimento i rappresentanti della religione cristiana, quando al punto di partenza le due dottrine non sono antinomiche: il fatto è che ogni altra religione è una rivale diretta e che c'è posto per un solo Dio. A partire dal momento in cui il militante abbraccia la fede comunista, egli non ha più vita privata separata da quella pubblica. Grete lo comprende rapidamente a proprie spese. Nel 1920 incontra, nell'ambiente degli ebrei di sinistra, il figlio del

filosofo tedesco Martin Buber, Rafael; incomincia a vivere con lui e, divenuta maggiorenne, lo sposa. Da questa unione poco dopo nascono due figlie. Ma nel 1925 la coppia si separa: una delle grandi ragioni del loro distacco è che Rafael Buber, nel frattempo, si è allontanato dal partito. La madre alleva da sola le figlie fino al 1928, quando una decisione giuridica ne attribuisce la tutela alla suocera. Fra il 1928 e il 1934, Margarete le vede solo due volte l'anno. Dal 1934 al 1945 ogni contatto è interrotto; la madre non rivedrà le figlie che nel 1947: «Entrando nel partito, un comunista doveva rinunciare alla propria vita privata», osserva nella sua autobiografia (8).

Nel 1929 incontra Heinz Neumann e incomincia a vivere con lui (non l'ha mai sposato, ma aggiunge il suo nome al proprio alcuni anni più tardi). Neumann è allora uno dei principali dirigenti del partito comunista tedesco. Nato da una famiglia ebrea liberale e agiata, egli rifiuta ogni identificazione etnica e si immagina cittadino del mondo. Nel 1920, all'età di diciotto anni, aderisce al partito e mette al suo servizio il proprio spirito brillante, divenendone uno dei propagandisti più attivi e anche uno dei principali dirigenti, subito dopo Thaelmann. Come molti intellettuali, è attratto dal pensiero radicale e disprezza i compromessi o la moderazione. Avendo appreso in fretta il russo, è particolarmente apprezzato dai compagni sovietici, e in particolare da Stalin, di cui diviene un uomo di fiducia. Ma agisce in funzione delle proprie convinzioni, non delle direttive giunte dall'alto, e il suo radicalismo lo conduce a esaltare il conflitto aperto, tanto con i nazisti che con i socialdemocratici. Ora, all'inizio degli anni Trenta, la politica sovietica nei confronti dei nazisti prende una svolta e l'intransigenza non è più conveniente. Neumann è convocato a Mosca, dove si reca con Grete nel 1932. La sua posizione violentemente antinazista è ora percepita come «deviazionistica» e le sue critiche della linea ufficiale lo avvicinano pericolosamente ai trockijsti, che sono convinti che Stalin abbia tradito la rivoluzione.

Quest'ultimo mantiene tuttavia la propria benevolenza verso Neumann e invita persino la coppia a trascorrere delle vacanze con lui in riva al mar Nero. Ne derivano situazioni buffe, riportate da Buber-Neumann nella sua autobiografia. Tuttavia, Neumann non può più tornare in Germania. Il Comintern lo manda in Spagna nel 1933, poi, alla fine dell'anno, gli ingiunge di recarsi in Svizzera, rompendo i contatti con lui. Heinz e Grete arrivano a Zurigo senza documenti né denaro. Vivacchiano per qualche mese, fino a quando un giorno Heinz è arrestato per caso. Si scopre la sua vera identità; la Germania hitleriana chiede la sua estradizione, per tradurlo in tribunale. Le autorità svizzere rifiutano ma tengono Neumann in prigione. A questo punto l'Unione Sovietica si propone di accoglierlo; la coppia s'imbarca a Le Havre e arriva in URSS nel 1935. A Mosca sono di nuovo alloggiati all'hotel Lux, riservato ai comunisti stranieri, ma l'atmosfera è cambiata. Più nessuno li invita; i loro vecchi amici sono morti o hanno paura di frequentare questi individui dal destino incerto. I grandi processi di Mosca sono al culmine. Heinz e Grete lavorano per le pubblicazioni del Comintern in lingue straniere. Un giorno Dimitrov, il nuovo capo del Comintern, convoca Neumann e gli domanda di redigere un'opera che esalti la nuova politica dei fronti popolari - incarnata da lui, Dimitrov - incominciandola con una solida autocritica. Neumann rifiuta: non vuole scrivere il contrario di ciò che pensa. Quel giorno firma la propria condanna a morte. Il partito non vuole individui coraggiosi che agiscano per convinzione autonoma, ha bisogno di persone sottomesse, pronte a rinnegarsi in ogni istante. La fine di Neumann è tragica. Egli si rende sempre più conto che l'Unione Sovietica è una dittatura sanguinaria che non ha nulla a che vedere con gli ideali per i quali credeva di combattere. E' indignato di sentire, nel corso del processo, i vecchi bolscevichi confessare penosamente i propri «errori» o «tradimenti», e umiliare i loro migliori amici. Dice a Grete: «Te

lo assicuro, se mi portano in tribunale con un processo pubblico, troverò la forza di gridare 'Abbasso Stalin!'. Nessuno potrà impedirmelo» (9). Gli ultimi mesi della loro vita all'hotel Lux trascorrono ascoltando ogni notte il rumore dei passi nel corridoio, a spiare gli arresti. E' anche il momento dell'amore più fervente fra loro, come se bisognasse che la passione politica s'indebolisse perché sbocciasse la tenerezza. L'ultima lettera che egli indirizza alla moglie è composta solo dai nomignoli affettuosi che usava: non ce ne sono meno di quaranta! Nella notte fra il 26 e il 27 aprile 1937, i passi nel corridoio si fermano davanti alla loro porta. Neumann viene arrestato; ha appena il tempo di dire a Grete: «Piangi dunque, dà, c'è ben di che piangere!» (10). Solo cinquantanni più tardi si conoscerà con precisione il suo destino: è stato condannato a morte e fucilato il 26 novembre 1937. Volevano farlo figurare in un nuovo grande processo che non ha mai avuto luogo. Neumann non ha avuto l'occasione di gridare la sua verità in faccia al mondo.

Fino a quella data, Margarete Buber-Neumann segue nella sua vita pubblica il destino di un altro: è solo, secondo le sue stesse parole, «l'accessorio». A partire da quel momento inizia un'esistenza di cui si sente responsabile. La vita comune con un dirigente comunista non la costringeva a chiudere gli occhi davanti a tutto ciò che la circondava, ma non cercava di approfondire le proprie impressioni. In visita in Russia nel 1932, ignora la fame che scuote una parte del paese; un giorno, tuttavia, vede una coda infinita davanti alla posta di Mosca e apprende con sorpresa che tutte quelle persone mandano del pane ai loro parenti. L'indifferenza della popolazione agli avvenimenti politici la sorprende ugualmente, così come l'ingiustizia sociale e il rafforzamento delle ineguaglianze che regnano nella «patria del socialismo». Scopre d'altronde che l'internazionalismo ostentato di facciata è solo retorica destinata a mascherare la posizione privilegiata dei russi;

chiamarlo «patriottismo» sarebbe più giusto. A partire dal 1937, in ogni caso, più nulla le impedisce di vedere il mondo com'è.

Fra l'arresto di Neumann e il suo, il 19 giugno 1938, trascorre un anno che giudica peggiore di quelli che vivrà nel campo di concentramento. «L'anno fra l'arresto del mio uomo e il mio internamento è il più atroce della mia vita» (11). Buber-Neumann passa i primi mesi a fare la coda davanti alle prigioni di Mosca per scoprire dove è detenuto Neumann e passargli un po' di denaro. Finiscono per segnalarle la sua presenza alla Lubianka, ma in dicembre viene rifiutato il suo denaro. «Neumann non è più qui», le dicono (è già stato fucilato). E' priva di passaporto, non ha il permesso di lavoro né il minimo mezzo di sussistenza; sopravvive vendendo libri e abiti al mercato delle pulci. Ha un soprassalto ogni volta che dei passi risuonano intorno a lei. Chiede di partire per la Francia dove abita sua sorella Babette Gross, la compagna di Willi Muzenberg, anziano personaggio importante del Comintern; la richiesta viene rifiutata. L'arresto arriva quasi come una liberazione. Eccola divenuta uno dei comunisti tedeschi di cui parlava Vasilij Grossman, perseguitati prima da Hitler, poi da Stalin.

Buber-Neumann resta per sei mesi in detenzione preventiva, prima di essere condannata a cinque anni di deportazione in un campo, capo d'accusa è la vaga formula «elemento socialmente pericoloso». All'inizio del 1939 arriva al campo di Karaganda, nelle steppe del Kazakhstan, ai confini con la Cina. Il campo è immenso, come due volte il territorio della Danimarca, con una popolazione di circa 170 mila internati. La sorveglianza non è molto stretta, ma la fuga è impossibile: per centinaia di chilometri tutto intorno c'è il deserto. I detenuti politici, poco numerosi, sono sottomessi al terrore che i detenuti ordinari impongono. Le condizioni igieniche sono pietose, i prigionieri sono coperti di pidocchi e di cimici. Ma il peggio è nella relazione stabilita dalla direzione

del campo fra quantità di lavoro compiuto e quantità di cibo fornito. I detenuti lavorano nei campi o nelle miniere, dove devono raggiungere una certa norma. Se non lo fanno, si incomincia a diminuire le loro razioni alimentari. Il cibo è già assai scarso, della zuppa e del pane, salvo per le diverse categorie di privilegiati. Meno i detenuti ricevono cibo, meno sono capaci di lavorare; ma meno lavorano, meno sono nutriti. Ricevendo porzioni sempre più piccole, spossati dalla fame, muoiono nel giro di qualche mese. Buber-Neumann deve la sopravvivenza solo alla misericordia di un detenuto medico che le rilascia un certificato con questa diagnosi: «Inabile ai lavori di fatica».

Trascorso un anno, all'inizio del 1940, è convocata nell'ufficio del comandante che le annuncia che deve partire. Dopo un lungo viaggio, si ritrova nella prigione di Mosca, ma in ben migliori condizioni: lenzuola pulite, acqua calda, cibo a volontà. Tutto accade come se lei e le sue nuove compagne, tutte vecchie detenute di origine tedesca o austriaca, dovessero venire rimesse «in sesto» prima di essere mandate altrove. Ma dove? Tutte queste vecchie comuniste, o compagne di comunisti, non possono immaginare che saranno consegnate a Hitler. Anche quando il gruppo, costituito adesso di uomini e di donne, è messo su un treno in direzione ovest, tutti immaginano che verranno liberati in un paese neutrale. Fino al giorno 8 febbraio 1940, quando vedono l'ufficiale S.S. venire loro incontro, sul ponte del Bug, a Brest-Litovsk.

Incomincia allora il secondo episodio dell'epopea concentrazionaria di BuberNeumann. Dopo sei mesi di soggiorno in prigione, viene inviata a Ravensbruck, il campo delle donne, senza sentenza né termini della detenzione. Vi resterà fino all'aprile del 1945. Le condizioni di vita sono inizialmente decenti: pulizia, cibo sufficiente, nessun lavoro pesante; esse si degraderanno a partire dal 1942 per raggiungere progressivamente quelle di Karaganda. Nel 1944

inizieranno le «selezioni» di deboli, malate e anziane, e il loro sterminio. Ma, fin dall'inizio, le detenute subiscono torture mentali e fisiche, e Buber-Neumann si accorge che esse sono intaccate e corrotte in profondità, e finiscono per adottare più o meno coscientemente i valori dei sorveglianti S.S. «Il cristianesimo sostiene che la sofferenza purifichi e nobiliti l'uomo. La vita nel campo di concentramento ha provato il contrario. Credo che nulla sia più pericoloso della sofferenza, l'eccesso di sofferenza. Questo vale sia per gli individui che per dei popoli interi» (12). In seguito alle malattie o alle punizioni (passa quindici settimane in prigione), Buber-Neumann sfiorerà parecchie volte la morte.

Alla persecuzione delle S.S. si aggiunge, per Buber-Neumann, quella delle detenute comuniste, tedesche o ceche, numerose nel campo, e che spesso occupano posizioni di potere. Esse l'hanno interrogata, al suo arrivo a Ravensbruck; avendo ascoltato il suo racconto dei campi sovietici, l'hanno classificata «trockijsta» ed è stata colpita dall'ostracismo. Per queste donne, gli individui non hanno valore in sé stessi, ma solo in quanto rappresentanti di una categoria; ora, Buber-Neumann appartiene con ogni evidenza alla classe dei «nemici dell'Unione Sovietica». Fortunatamente per lei, Buber-Neumann fa altri incontri a Ravensbruck. Fin dal primo anno conosce Milena Jesenskà, giornalista ceca, vecchia amica di Franz Kafka, mandata al campo per attività antifasciste; fra le due donne nasce un'amicizia intensa che sarà interrotta dalla morte di Milena nel 1944. Un'altra ceca, Inka, giovane studentessa in medicina, benché anche lei comunista, disobbedisce alle direttive del partito e diventa sua amica; più tardi, le salva la vita rubando dei medicinali per curarla. Alcune francesi deportate politiche non comuniste, Germaine Tillion, Anise Postel-Vinay, Geneviève De Gaulle, le saranno amiche. Poiché nessuna sa se sopravvivrà, si confidano reciprocamente ciò che un giorno bisognerebbe trasmettere

alla memoria dei popoli. Per numerose domeniche di seguito, Buber-Neumann racconta alle amiche francesi la propria esperienza nei campi sovietici; Postel-Vinay fa da interprete per quelle che non padroneggiano abbastanza il tedesco (Germaine Tillion, da parte sua, racconta invece, per rallegrare le compagne, le avventure comiche che ha vissuto come etnologa in Algeria).

Nell'aprile 1945 l'Armata rossa si avvicina a Ravensbruck. La direzione del campo libera un gran numero di detenute, fra cui Buber-Neumann; lei, per sfuggire al controllo sovietico, parte a piedi dirigendosi verso ovest. Dopo due mesi di vagabondaggio attraverso la Germania in rovina, raggiunge la fattoria di suo nonno. Una nuova vita sta per cominciare.

Dopo sette anni di prigionia e di campo, Buber-Neumann è di nuovo libera, ma nulla sarà più come prima. Suo padre, morto durante la guerra, ha diseredato Grete e sua sorella Babette: sono delle comuniste! Grete si installa a Francoforte e tenta di riprendere il suo vecchio mestiere di maestra di scuola, ma l'amministrazione militare americana respinge la sua domanda: è troppo vecchia! Le si chiede di andare a raccontare la propria esperienza ai giovani socialdemocratici della regione, ma la si avverte: deve parlare solo dei campi nazisti, non di quelli sovietici! Riannoda il contatto con le due figlie, adesso adulte, che abitano a Gerusalemme, e scopre che sono delle grandi ammiratrici dell'Unione Sovietica, vittoriosa sulla Germania nazista. Decisamente, Buber-Neumann è un personaggio dalla biografia ingombrante.

All'inizio del 1946 è invitata in Svezia nella casa di un milionario, Olof Aschberg, che aveva conosciuto Münzenberg e la sua rete prima della guerra e che ha mantenuto delle simpatie comuniste. E' pronto ad aiutare la vecchia kominterniana tedesca, ma non vuole sentire parlare dei campi sovietici. L'ambiente tranquillo di Stoccolma si addice a Buber-Neumann; il suo protettore le trova un lavoro d'ufficio e

un'abitazione. E' in quel momento che scopre la sua nuova vocazione. A Ravensbrück, Milena e lei avevano progettato di scrivere insieme un libro intitolato "L'Età dei campi di concentramento", che doveva raccontare l'esperienza parallela dei due totalitarismi. Adesso che Milena non c'è più, Buber-Neumann decide di assumersi da sola quell'impegno, un dovere verso l'amica e tutti quelli che, nell'uno o nell'altro campo, le hanno detto: non dimenticarmi, racconta a tutti la mia storia! Finché non ha intrapreso questo lavoro, Buber-Neumann soffre della vergogna dei sopravvissuti, comune a molti vecchi detenuti; e ogni notte i suoi fantasmi la riconducono al campo. Si mette a scrivere, e il sollievo arriva a poco a poco. La sua nuova vocazione è quella del testimone esemplare, per non dire unico, della disumanità dei due totalitarismi. L'incredibile vitalità di questa donna semplice e modesta, giunta come una ricompensa per gli anni passati al campo, le permette di diventare memorialista e storica: scriverà libri per combattere il male sempre presente, parlerà a pubblici molto diversi, testimonierà. La sua prima opera, "Prigioniera di Stalin e di Hitler", in cui racconta sette anni della sua vita, dal 1938 al 1945, esce nel 1948 in traduzione svedese, poi, poco dopo, in tedesco. L'effetto immediato di questa pubblicazione è la perdita del lavoro e della casa in Svezia: il suo protettore milionario è indignato per questa propaganda antisovietica. Torna dunque in Germania. Nello stesso anno il libro sarà tradotto in inglese, in un'edizione abbreviata, e l'anno seguente, in francese - ridotto alla sola prima parte, sotto il titolo "Deportata in Siberia"; il seguito, "Deportata a Ravensbrück", uscirà soltanto nel 1988, quarant'anni più tardi! Il contributo originale di questo libro consiste nella giustapposizione delle sue esperienze totalitarie, comunista e nazista, su ciascuna delle quali esiste già un buon numero di racconti che incontrano facilmente un pubblico già conquistato: gli antifascisti come gli anticomunisti non

mancono. Ora, è innanzitutto la continuità fra i due che in questo libro è interessante e che imbarazza il lettore - o, più raramente, suscita il suo entusiasmo. Perché si realizza adesso una prossimità di due tipi: al tempo stesso di contiguità, come simboleggia il percorso biografico di Buber-Neumann o la stretta di mano fra ufficiali N.K.V.D. e S.S. sul ponte del Bug; e di somiglianza, come mostrerà l'analisi della vita quotidiana nei due campi. Per questa ragione è spiacevole che l'edizione francese del libro, oggi completa, lo divida in due volumi di cui ciascuno ha una vita autonoma, mentre il progetto di Buber-Neumann (e di Milena) era precisamente di studiare insieme i due totalitarismi.

Nei suoi scritti di storica e di memorialista, Buber-Neumann rileva molti punti di contatto o di analogia fra i due regimi, prima ancora che inizi la sua esperienza concentrazionaria. Fin dal 1923, Radek, il dirigente del Comintern, raccomanda ai comunisti tedeschi di collaborare con i nazionalsocialisti. La «notte dei lunghi coltelli», regolamento di conti fra nazisti, come l'incendio del Reichstag, hanno dato a Stalin l'idea di utilizzare l'assassinio di Kirov come pretesto per «purgare» il partito e instaurare una dittatura più spietata di prima (Buber-Neumann condivide in proposito l'opinione di Vasilij Grossman - che beninteso ignora). I dirigenti sovietici, Mikojan o anche Stalin, esprimono davanti a Heinz

Neumann la loro ammirazione per le performance di Hitler. Paragonando l'opera dell'apparato poliziesco sulla popolazione nel suo insieme, Buber-Neumann osserva che al riguardo i nazisti hanno da colmare un grande ritardo: solo una parte dei cittadini tedeschi, ebrei e oppositori attivi, subiscono gli effetti del terrore, mentre la popolazione sovietica tutta intera risente della sua azione nella vita quotidiana. Ma l'accostamento diventa particolarmente chiarificatore quando Buber-Neumann analizza la propria esperienza di detenuta dei campi.

Il paragone può essere condotto su numerosi piani. Dapprima i campi assumono, nei due regimi, un posto e una funzione simili: quelli di esercitare un terrore politico, procurando al tempo stesso allo stato una manodopera poco costosa e di cui si può disporre a piacimento. «I due sistemi concentrazionari sono partiti da premesse politiche e metapolitiche differenti, ma non dobbiamo dimenticare che hanno raggiunto nel principio l'identico scopo». Per questa ragione, i due meritano una condanna uguale - cioè assoluta. «Il mio odio per i campi di concentramento tedeschi è esattamente lo stesso che per i campi del dittatore Stalin» (13). Stabilito ciò, il paragone permette di scoprire somiglianze e differenze. In concreto, da una parte e dall'altra, i deportati politici (e «razziali» presso i nazisti) sono prevalentemente sottomessi alla violenza e all'arbitrarietà dei detenuti ordinari - salvo per certi campi tedeschi, come Buchenwald, in cui sono i deportati comunisti tedeschi che gestiscono la vita del campo di giorno in giorno. Le percosse e le punizioni sono frequenti qui e là. I neonati sono uccisi in Germania, non in Unione Sovietica, dove sono tolti alle madri più tardi. L'ordine meticolosamente osservato dai tedeschi si oppone al caos che regna spesso nei campi russi, ma non si può decidere facilmente quale di queste due situazioni sia preferibile. «Mi domando in fondo ciò che è peggio: la capanna d'argilla infestata di pidocchi di Burma o quest'ordine da incubo» (14). Nei campi russi, a differenza dei campi tedeschi, non si trovano veri nemici del regime. David Rousset, deportato a Buchenwald, dirà più tardi (in "Sulla guerra"): «Eravamo dei colpevoli. La nostra forza era la nostra colpevolezza». Ma la proporzione dei politici diminuisce progressivamente, perché sono diluiti fra gli altri detenuti che non sono mai stati degli oppositori: ebrei, zingari, 'asociali'».

In Unione Sovietica non c'è né camera a gas né campo di sterminio. Questa differenza è significativa, anche se non basta

per rendere gradevoli i campi russi. In essi, infatti, la fame, inflitta volontariamente come punizione per un lavoro giudicato insufficiente, le malattie non curate, propagate dai parassiti, il freddo delle tundre siberiane uccidono altrettanto crudelmente che il gas, anche se un po' più lentamente. «E' difficile decidere ciò che è meno umanitario, fra il gassare le persone in cinque minuti o strangolarle lentamente con la fame in uno spazio di tre mesi», osserverà Buber-Neumann nella sua testimonianza al processo di David Rousset (15). La differenza significativa è semmai nel posto che occupa questa condanna a morte in rapporto al progetto d'insieme di ciascun regime. I sovietici, il cui quadro teorico globale è storico e sociale, lasciano fare alla «selezione naturale»: i più deboli muoiono di fame, di freddo e di malattia. I nazisti, che si richiamano a principi biologici, praticano invece una «selezione artificiale», ad Auschwitz ma anche a Ravensbrück: sono loro, i loro medici e i loro guardiani, che decidono la morte di tale detenuto, mentre a talaltro è accordato un rinvio. Gli uni sacrificano delle vite umane come se non valessero nulla, gli altri sono colti da un'autentica «frenesia del delitto» (16).

La differenza su cui Buber-Neumann insiste di più è ancora legata all'opposizione ideologica fra i due regimi. Essa consiste nel fatto che i detenuti dei campi sono trattati dai sovietici sul modello degli schiavi, mentre dai nazisti come sottouomini. In URSS, la giustificazione dei campi è duplice: mantenere il terrore politico e fornire una manodopera gratuita e obbediente per il lavoro delle miniere, delle fabbriche o dei campi. Questa seconda funzione è essenziale, e il gulag si ritiene che svolga un ruolo capitale nell'economia sovietica. Ciò che distingue questa pratica dallo schiavismo antico è semplicemente che la vasta popolazione dell'Unione Sovietica rappresenta un serbatoio inesauribile di manodopera, e di conseguenza la direzione dei campi non si prende nessuna

cura dei propri schiavi: inutile nutrirli bene, vestirli il più possibile, curarli contro le

malattie; se muoiono, se ne prenderanno altri. Queste due funzioni, politica ed economica, sono peraltro mascherate da un discorso destinato ai visitatori occidentali, a cui nessuno in Unione Sovietica crede, secondo cui lo scopo dei campi è di rieducare degli individui colpevoli e di trasformarli in uomini sovietici maturi.

I campi tedeschi assumono anche una funzione di terrore nei confronti del resto della popolazione, ma, inizialmente, sono lontani dall'assumere un ruolo economico paragonabile; è solo negli ultimi anni di guerra che si incomincia ad attingervi sistematicamente della manodopera. In compenso, vi si osserva una pratica dell'umiliazione e di corruzione degli individui, come se lo scopo del sistema fosse di ridurre gli uomini allo stato di bestie. «Il ruolo principale non era più svolto dal lavoro degli schiavi, ma dalla tortura e dalla degradazione sistematica», scrive Buber-Neumann (17). Nello stesso senso, non si può che restare impressionati dal fatto che, nei campi nazisti ma non in quelli comunisti, gli esseri umani sono utilizzati come cavie in esperimenti medici. A Ravensbrück, per l'appunto, si può vedere un gruppo di giovani polacche le cui gambe sono coperte da cicatrici orrende: hanno inoculato loro dei bacilli per osservarne l'evoluzione. E' perché sono sotto-uomini - uomini incompleti - che ebrei, zingari, slavi, malati o vecchi devono morire, senza preoccuparsi della loro eventuale redditività economica.

Buber-Neumann non ha scritto questo libro solo per liberarsi dai propri fantasmi; lo considera anche come un'arma contro il regime totalitario sempre trionfante, il comunismo sovietico: bisogna che la sua esperienza esemplare serva ad aprire gli occhi degli altri, quelli che non l'hanno vissuta, e per questo l'autore deve raccontare la propria storia con la massima semplicità e fedeltà. Tale è il suo dovere presente. Il

comunismo non è peggiore del nazismo, ma neppure migliore. Come scrive nella prefazione alla traduzione inglese del suo libro, «una di queste dittature adesso è distrutta e le sue vittime sono state salvate dalle prigioni e dai campi di concentramento. L'altra esiste sempre, e milioni di persone soffrono ancora nelle sue prigioni e nei suoi campi» (18). Piuttosto che compiacersi nella rievocazione delle sue sofferenze passate, Buber-Neumann impiegherà le sue forze per combattere il male presente, il regime totalitario comunista. Non è la sola. Un altro libro, nella stessa epoca, colpisce lo spirito dei lettori occidentali, quello di Viktor Kravcenko intitolato "Ho scelto la libertà", pubblicato in inglese nel 1946 e in traduzione francese nel 1947. Kravcenko, rifugiato politico sovietico, vi racconta la propria vita in URSS e i misfatti del regime comunista. Il settimanale culturale comunista «Les Lettres françaises» organizza una campagna di denigrazione contro Kravcenko: egli sostiene che in URSS esistono campi di concentramento, quindi è un mentitore! Kravcenko querela per diffamazione il giornale e intenta un processo. Cita perché compaiano alla sbarra una ventina di testimoni che hanno conosciuto la vita in URSS; fra loro, Margarete Buber-Neumann, il cui libro sarà pubblicato poco dopo. Il processo si svolge nei primi mesi del 1949.

La testimonianza della prigioniera di Stalin e di Hitler fa una forte impressione: questa fragile donna dal destino incredibile è convincente. Durante il processo, gli avvocati delle «Lettres françaises», Joe Nordmann in testa, cercano di applicarle la loro tattica abituale: invece di contestare la veridicità delle parole del testimone, lo screditano sul piano morale. Kravcenko vince il processo; la causa va in appello. In men che non si dica, gli avvocati delle «Lettres françaises» producono un documento, una lettera firmata da quattro comunisti cechi, ex deportati di Ravensbrück, in cui Buber-Neumann è accusata di essere stata, durante il soggiorno nel

campo, una spia delle S.S. e della Gestapo. La calunnia non regge, perché altre vecchie deportate di Ravensbrück, francesi e norvegesi, indirizzano al tribunale testimonianze in senso opposto. Il giudizio del processo Kravcenko sarà confermato in appello.

Tuttavia un dettaglio di questo episodio sconvolge Buber-Neumann: una delle firmatarie delle lettere calunniatrici è Inka - la giovane donna medico che, benché comunista, era diventata sua amica al campo e che una volta le aveva salvato la vita curandola. Com'è possibile che quella persona abbia testimoniato contro di lei? Inka è stata sottoposta a tortura? O Buber-Neumann si è ingannata sul suo conto? I due termini dell'alternativa sono dolorosi; Buber-Neumann non sa come scegliere.

La verità si scoprirà molto più tardi. Al momento dell'affare Kravcenko, l'apparato comunista si è mobilitato per neutralizzare gli effetti negativi del processo; sono state cercate ex deportate di Ravensbrück anche in Cecoslovacchia. Due di loro sono comuniste docili, che scrivono la loro lettera senza scrupoli; poi bisogna farla firmare da Inka. In quel momento lei è all'ospedale, dove ha appena dato alla luce il suo primo figlio; le vecchie compagne le rendono visita per spiegarle che Kravcenko e Buber-Neumann conducono una campagna di calunnie contro l'URSS. Fanno appello al suo senso del dovere comunista; sotto la loro pressione, e per sbarazzarsene, Inka firma. Ma non dimentica il proprio atto. Il tempo passa, suo figlio cresce; nel 1967 si reca in Unione Sovietica per la prima volta e ne resta sconvolta. Partecipa alla «primavera di Praga» del 1968; l'anno seguente viene esclusa dal partito. Proprio allora legge "La rivoluzione mondiale" di Buber-Neumann, che la impressiona molto. Non ha più che un solo desiderio: ritrovare la sua vecchia amica per spiegarle il suo gesto di vigliaccheria. Passa ancora molto tempo prima che se ne presenti l'occasione: Inka può andare a Parigi nel 1986, a un

incontro delle vecchie internate di Ravensbrück. Purtroppo Buber-Neumann, troppo anziana, non vi si trova. Con l'aiuto della loro amica comune Anise Postel-Vinay, Inka si lancia allora in un'azione rischiosa (ma questo genere d'impresa non impressiona affatto le vecchie resistenti): attraversa la frontiera tedesca in automobile, senza visto, per ritrovare Buber-Neumann a Francoforte. Inka cerca presso di lei un rimedio contro le ferite che le infligge la memoria di ciò che ora le appare come la peggiore azione di tutta la sua vita. Sfortunatamente, la liberazione non può avere luogo: Buber-Neumann la riceve con gioia ma, poiché soffre di una perdita di memoria, non ricorda affatto di quale lettera si tratti. La memoria stavolta è degenerata non per effetto della costrizione politica ma del deperimento fisico; la verità umana non potrà più essere ristabilita. Inka sarà per sempre rosa dal rimorso: «Non può cancellare quella lettera» (19). Il processo Kravcenko ha una grande risonanza internazionale, la testimonianza di Buber-Neumann è stata notata: il suo nome diventa celebre, il suo libro è tradotto in altre undici lingue. L'anno seguente, testimonia di nuovo a Parigi al processo per diffamazione che David Rousset ha intentato sempre alle «Lettres françaises». Nel frattempo lei stessa ha intentato un processo simile. In seguito alla sua apparizione al processo Kravcenko, un comunista tedesco, Emil Carlebach, ex deportato di Buchenwald, ha lanciato sulla stampa comunista in Germania una campagna di calunnie contro di lei: Buber-Neumann, scrive, è una vecchia trockijsta che oggi lavora come agente americano; sostiene di essere stata ingiustamente perseguitata in URSS, poi, benché comunista, consegnata dal N.K.V.D. alle S.S. In realtà, era già - come del resto gli altri trockijsti! - un agente della Gestapo, fortunatamente arrestata dalla vigile polizia sovietica, che l'ha resa alla stessa Gestapo, poiché questa voleva di nuovo servirsene... Il processo contro Carlebach, che si prolunga fino al 1952, sarà infine vinto da

Buber-Neumann, ciò che non impedirà alla stampa comunista di riprendere le proprie accuse (20). Negli anni che seguono, Buber-Neumann terrà numerose conferenze pubbliche, in cui rievoca la propria esperienza personale e analizza il mondo comunista. Partecipa con entusiasmo al Congresso per la libertà della cultura, un'organizzazione internazionale sostenuta particolarmente da vecchi comunisti della rete di Münzenberg come Arthur Koestler e Manès Sperber, che ha lo scopo di combattere la propaganda sovietica. Lei anima anche un Comitato per la liberazione delle vittime dell'arbitrio totalitario e saluta con gioia l'azione dei dissidenti all'Est. Nello stesso tempo continua a scrivere libri. Nel 1957 esce un nuovo volume della sua autobiografia, che copre gli anni 1901-1937 e che si intitola "Da Potsdam a Mosca. Tappe di uno smarrimento" (21) - un libro appassionante (non tradotto in francese) che permette di capire il senso dell'impegno comunista fra le due guerre. Nel 1963, mantiene la sua seconda promessa a Milena, fatta nel campo di Ravensbrück, quella di non dimenticare mai: e dedica un libro a Milena stessa (22). Questo libro si distingue nella letteratura di testimonianza sui campi perché fa di un terzo, e non dell'autore del libro, il centro della narrazione. L'incontro con Milena, in effetti, ha sconvolto la sua vita, al punto che Buber-Neumann ha potuto scrivere questa frase stupefacente: «Ringrazio il destino di avermi mandata a Ravensbrück e di avermi così permesso di incontrarvi Milena» (23). Il prezzo di questo attaccamento è tuttavia elevato: all'indomani della morte di Milena, ha per qualche tempo la sensazione che la sua vita abbia perduto ogni senso e che la libertà stessa abbia cessato di essere desiderabile. Quando, venti anni più tardi, Buber-Neumann decide di raccontare la propria vita, non si fida unicamente della propria memoria, ma ricostruisce la vita anteriore di Milena a partire da documenti. E ottiene l'effetto voluto: il nome di Milena esce dall'oblio, non è più solo la destinataria

delle lettere d'amore di Kafka, ma un essere nella sua interezza, scrittrice e amica generosa.

Nelle opere successive di Buber-Neumann, la storia prevale ulteriormente sulla memoria: sono "La rivoluzione mondiale" (24) e "La clandestinità comunista" (25), in cui rintraccia l'evoluzione del movimento comunista internazionale fra le due guerre. Nei suoi ultimi libri, infine, ritorna alla testimonianza: una serie di ritratti raccolti in "La fiamma spenta" (26) e poi l'ultimo volume della sua autobiografia, "Libertà, sei di nuovo mia" (27), che racconta gli anni 1946-1951. Nello stesso tempo lavora per la radio e la televisione, e, dopo il 1968, deve subire gli attacchi della «nuova sinistra» tedesca che, non meno della vecchia, non ama che si ricordi la prossimità di Stalin e di Hitler.

Buber-Neumann morirà nel novembre 1989, all'indomani della caduta del muro di Berlino. In questa fine di secolo, ci appare come il testimone esemplare del male che ha dominato la vita politica in Europa, il totalitarismo - un «testimone eccezionale», dice già Albert Béguin nel 1949 (28), un «testimone assoluto», aggiunge Alain Brossat nel 1999 (29). E' esemplare innanzitutto per il suo destino, poi per il suo atteggiamento, fatto di rettitudine e di rigore: nelle sue testimonianze, racconta solo ciò che ha vissuto o conosciuto di prima mano, privilegia i fatti a detrimento dei giudizi, non cerca di darsi un ruolo di spicco né di restare sempre al centro dell'attenzione. In questo mondo in cui si affrontano degli assoluti, sa mantenere il senso della sfumatura, e il suo viaggio all'inferno non è interamente deprimente. Si esce persino dalla lettura dei suoi libri con un po' più di fiducia nelle risorse della specie umana: ecco una ex deportata che non ha perduto il suo senso dell'umorismo, il rispetto per la potenza della narrazione, la sua equità. Lei stessa ha saputo non disperare nel campo perché non vi ha ignorato le manifestazioni del bene, per quanto rare fossero: dei mesi passati nella prigione

disciplinare a Karaganda preferisce ricordarsi non della fame che la rodeva né delle notti di lotta contro i pidocchi e le cimici, ma delle sigarette che le arrotondava un altro detenuto e delle canzoni che egli cantava davanti a lei.

Oltre l'esemplarità del suo destino e la qualità della sua testimonianza, ciò che impressiona in Margarete Buber-Neumann è il semplice fatto che sia sopravvissuta a sette anni di campo, nonostante le condizioni spesso spaventose. Come c'è riuscita? Quando le si pone la domanda, lei elenca numerosi fattori. All'inizio è in buona salute, allevata in una famiglia in cui il lavoro non ripugna; in più, la sua vita prima del campo, nella clandestinità comunista, le ha insegnato a diffidare delle apparenze. Riesce sempre a restare curiosa del mondo e degli uomini, ciò che, aggiunto alla sua eccezionale memoria dei dettagli, assicurerà la qualità dei suoi racconti. Mantiene anche i suoi interessi spirituali, e questo le permette di evadere dall'opprimente vita materiale in cui è immersa giorno e notte. Ma ciò che forse svolge il ruolo più importante è la sua propensione all'amicizia e al cameratismo. «La coscienza di essere necessaria a un altro essere umano era ciò che, al campo, vi procurava la forza maggiore» (30). In questo senso, ha avuto fortuna: «Ho sempre trovato delle persone a cui ero necessaria» (31) - fra queste persone, Milena occupa il primo posto.

In tutti gli esseri che incontra, Buber-Neumann sa distinguere l'individuo e le categorie ideologiche o sociologiche di cui è diventato l'incarnazione. Lo osserva già prima della guerra: anche se due comunisti appartengono a tendenze politiche divergenti, basta che passino un momento alla conversazione personale e i nemici di un tempo, che non volevano sentire parlare l'uno dell'altro, si scoprono affinità, diventano amici. O quell'albergatrice parigina, di rue de l'Ouest, che rifiuta per principio di accogliere dei ragazzini nelle sue camere e che si scioglie alla vista del primo neonato

reale. Buber-Neumann raccoglierà la lezione e ne farà una regola di vita: l'impegno politico non esaurisce mai l'identità degli individui: la storia degli esseri e delle società, regimi, paesi sono raramente, coordinate. A Ravensbrück, vedendo arrivare in missione i bombardieri alleati, si rallegra perché la disfatta della Germania accelererà la caduta del nazismo, ma non può impedirsi di pensare a tutti i tedeschi non fascisti sui quali cadono «bombe incendiarie e bombe al fosforo» (32). Dopo la guerra, rifiuta sempre di assimilare gli esseri alla loro funzione - quando, per esempio, la guardiana di Ravensbrück, Langefeld, bussa un giorno alla porta della sua casa di Francoforte.

Ed è così che può riservare un posto nei suoi libri a Heinz Neumann, di cui adesso vede le debolezze e gli errori, di cui condanna le idee e le azioni - e che tuttavia è stato, per otto anni indimenticabili, l'amore della sua vita. Il comunista fanatico, il dogmatico staliniano, è anche un essere tenero e vulnerabile. Buber-Neumann sa praticare l'intransigenza verso le idee e i regimi, senza dimenticare che essi si incarnano in esseri umani degni di essere amati. La lucidità verso i primi non impedisce una certa fedeltà ai secondi. Questa è l'ultima lezione che ci ha lasciato questa donna il cui destino si è confuso con quello del secolo.

3.

LA CONSERVAZIONE DEL PASSATO

"La Madonna ha vissuto tutto con noi perché lei è noi, suo figlio è noi. Mi sembra che questa Madonna sia la vita nella sua espressione più atea, l'umano senza la partecipazione del divino".

VASILIJ GROSSMAN, "La Madonna Sistina".

Controllare la memoria.

I regimi totalitari del ventesimo secolo hanno rivelato l'esistenza di un pericolo prima insospettato: quello di una manomissione completa della memoria. Non che in passato si sia ignorata la distruzione sistematica dei documenti e dei monumenti, ciò che è un modo brutale di orientare la memoria di tutta la società. E' noto, per fare un esempio lontano da noi nel tempo e nello spazio, che l'imperatore azteco Itzcoatl, all'inizio del quindicesimo secolo, aveva ordinato di fare sparire le stele e i libri per poter ricomporre la tradizione a suo modo; i conquistadores spagnoli, un secolo dopo, si applicheranno a loro volta a cancellare e a bruciare le tracce che testimoniavano l'antica grandezza dei vinti. Ma, non essendo totalitari, questi regimi intaccano solo i depositi ufficiali della memoria, lasciando sopravvivere ben altre sue forme, per esempio i racconti orali o la poesia. Avendo capito che la conquista delle terre e degli uomini passa attraverso quella dell'informazione e della comunicazione, le tirannie del ventesimo secolo hanno sistematizzato la manomissione della memoria e tentato di controllarla fin nei suoi angoli più riposti. Questi tentativi talvolta sono falliti, ma è certo che, in altri casi (che siamo per definizione incapaci di elencare), le tracce del passato sono state eliminate con successo.

Gli esempi di questo sforzo per controllare la memoria sono innumerevoli e ben noti. «L'intera storia del breve 'Reich millenario' può essere riletta come guerra contro la memoria», scrive Primo Levi (1); e altrettanto si potrebbe dire di quella dell'URSS o della Cina comunista. Fra i procedimenti più

comuni utilizzati qui e là per controllare la circolazione dell'informazione, si può innanzitutto menzionare la "cancellazione delle tracce". Fin dall'estate 1942, e soprattutto dopo la disfatta di Stalingrado, i nazisti incominciano a dissotterrare i vecchi cadaveri per bruciarli e trasformarli in polvere. Nei campi stessi, costruiscono a questo scopo immensi forni crematori. I testimoni dei massacri e il personale stesso sono a loro volta eliminati. I regimi comunisti non hanno questo scrupolo, perché si credono insediati per l'eternità; gli spazi del Grande Nord, in URSS, accolgono innumerevoli seppellimenti. Alla vigilia dell'evacuazione dei campi, le S.S. bruciano tutti gli archivi e altri documenti compromettenti; non si può sapere al momento se i rappresentanti dei diversi servizi di sicurezza nei paesi comunisti abbiano fatto altrettanto nei giorni precedenti la loro caduta. Un secondo procedimento di controllo consiste nell'"intimidazione" della popolazione e nel divieto rivoltole di cercare di informarsi o di diffondere informazioni. E' rigorosamente vietato ascoltare stazioni radio straniere, oppure queste ultime sono disturbate e rese inascoltabili. Questi divieti si estendono agli stessi esecutori. «Tutti gli S.S. che partecipavano all'azione di sterminio avevano ricevuto l'ordine più severo di tacere», scrive Rudolf Hoss (2), il comandante di Auschwitz; dopo la chiusura dei campi, essi sono spesso inviati nei settori più pericolosi. E' anche una delle grandi ragioni per cui si sostituiscono le unità mobili di massacro (le "Einsatzgruppen") con dei campi di sterminio: nelle prime, troppi individui sono al corrente dei fatti. Quanto al personale superiore, esso naturalmente è tenuto informato, ma Himmler fa appello al suo senso di responsabilità: deve accettare di portare da solo il fardello del segreto per risparmiarlo al resto del popolo tedesco, a cui rischia di fare difetto la durezza necessaria. Nel suo celebre discorso di Poznan, nell'ottobre 1943, Hoss afferma in modo paradossale: «E' una pagina gloriosa della nostra

storia, che non è mai stata scritta e non lo sarà mai» (3). Ma in che modo questo fatto mai menzionato potrà contribuire alla gloria dei nazisti? Solo Hitler, al vertice dello stato, sogna di commemorare più tardi lo sterminio con placche di bronzo installate sui luoghi del crimine.

Nei paesi comunisti, il divieto di sapere colpisce vasti settori della vita, ma è particolarmente rigoroso per quanto concerne i campi. La popolazione ha solo vaghi presentimenti; i guardiani sono tenuti al segreto professionale; i detenuti stessi, che qui hanno maggiore probabilità di uscire, sono obbligati a fare un giuramento di silenzio, pena nuove punizioni. Nelle isole Solovki abbattano, si dice, i gabbiani perché non possano portare messaggi. Se si concede una visita alla moglie di un detenuto, «la si obbliga a firmare una dichiarazione con la quale s'impegna a non dire una sola parola a chiunque, dopo il ritorno a casa, di ciò che ha visto al campo attraverso il filo spinato»; il detenuto, a sua volta, ne firma un'altra, assortita di minacce, «con la quale promette [...] di non accennare durante la conversazione alle condizioni di vita nel campo» (4). Quando è liberato dal campo, in Bulgaria, un detenuto firma ugualmente una dichiarazione che non dirà nulla di ciò che ha visto durante la detenzione; altrimenti verrebbe accusato di diffondere «voci» e tutto potrebbe ricominciare. Spesso si è dovuto attendere vent'anni perché gli ex detenuti osassero raccontare ciò che avevano visto.

Un altro mezzo per dissimulare la realtà ed eliminarne ogni traccia dalla memoria consiste nell'uso degli "eufemismi". Presso i nazisti, essi sono particolarmente abbondanti riguardo al segreto centrale dello sterminio; il senso di certe formule celebri è ormai divenuto trasparente - «soluzione finale», «trattamento speciale» -, ma, anche all'epoca, esse erano sufficientemente suggestive («il trattamento speciale è applicato con impiccagione») (5). Non appena è conosciuto il loro senso segreto, esse chiedono di essere sostituite con nuove

espressioni, ancora più neutre, che rischiano tuttavia di divenire inutilizzabili a loro volta: evacuazione, deportazione, trasporto; numerose circolari danno istruzioni precise al riguardo. Lo scopo di questi eufemismi è impedire l'esistenza di certe realtà nel linguaggio e, con ciò, facilitare agli esecutori la realizzazione del loro compito. Vent'anni dopo, nel corso del suo interrogatorio, Adolf Eichmann continua a esprimersi così: «una zona interamente sbarazzata dagli ebrei», «l'evacuazione di tutti gli ebrei del campo di Auschwitz», «affaticarmi con tutti questi affari di deportazioni»... E' chiaro che questo uso gli rende i massacri più accettabili; è preferibile, egli spiega, «dire la cosa con più umanità» (6).

La trasformazione del linguaggio si estende ben al di là di questi pochi eufemismi notori, e approda a ciò che il filologo antinazista Victor Klemperer chiama L.T.I., "Lingua Tertii Imperii", la lingua del Terzo Reich (7). Da parte comunista, essa colpisce ugualmente la parola nel suo insieme, e dà vita a quella che è chiamata la «lingua di legno»: un discorso fatto di espressioni irrigidite che non intrattiene più nessun rapporto con la realtà.

Un ultimo grande procedimento utilizzato in vista del controllo dell'informazione e della manipolazione della memoria è molto semplicemente la "menzogna" o, come si dice in questi casi, la propaganda. Ai suoi inizi, il regime nazista passa per avere raggiunto una grande padronanza nell'arte della propaganda, e si citano, con ammirazione o spavento, le prodezze del ministro Goebbels. Ma se si paragonano i due regimi totalitari, ci si accorge che i nazisti sono rimasti al riguardo dei debuttanti maldestri; non è un caso se ogni cellula del partito ha il proprio responsabile di «agitazione [nel senso di indottrinamento] e di propaganda». Riallacciandosi alla tradizione dei villaggi di Potemkin, fondali da teatro eretti lungo la strada dei visitatori, gli impiegati del K.G.B. o dei suoi antenati non temono le visite degli stranieri, tanto più creduli

quanto più la loro professione è intellettuale. Edouard Herriot, presidente del Consiglio francese e capo del partito radicale, visita l'Ucraina ai tempi della carestia: gli mostrano dei bambini allegri che dichiarano di mangiare pirojki tutti i giorni. Chiede di vedere una chiesa, ne aprono una appositamente per lui, che era stata trasformata in magazzino: i cekisti, trattenendo a stento le risate, si mascherano da fedeli; il loro capo si appiccica una barba falsa per fare il pope; Herriot è rassicurato. Romain Rolland, in compagnia del sinistro capo della polizia, applaude lagoda, uno spettacolo allestito dai detenuti dei campi, e cerca di persuadersi che in questa rieducazione attraverso il lavoro c'è una meravigliosa esperienza pedagogica, la formazione di un uomo veramente nuovo. Bernard Shaw visita i campi per cantarne l'elogio; Gor'kij fa altrettanto (ma forse aveva altre ragioni per non dire la verità). Durante la guerra, il vicepresidente degli Stati Uniti, Henry Wallace, si reca nel campo di Kolyma; il suo racconto di viaggio, debordante di entusiasmo, costituisce un documento stupefacente.

Un caso particolarmente istruttivo è quello di Jerzy Glikzman (6). Questo ebreo polacco, socialista, si reca in URSS come turista simpatizzante; giurista di formazione, chiede di visitare un campo di correzione. Lo portano a Bolchevo, non lontano da Mosca, dove è meravigliato di vedere i volti radiosi dei giovani delinquenti, adesso rieducati. Cinque anni dopo, si trova nella parte di Polonia occupata dall'Armata rossa, in accordo con il patto germano-sovietico firmato da Ribbentrop e Molotov; inizia allora un secondo soggiorno nei campi, involontario stavolta e ben più lungo: le sue impressioni adesso sono molto diverse. Dovunque, una messa in scena efficace conquista l'adesione degli osservatori (che, a dire il vero, non chiedono che di credere). I nazisti non hanno mai saputo fare altrettanto.

Nel vecchio campo di Terezin, in Cecoslovacchia, si può vedere un film di propaganda nazista sulla vita nel ghetto: Terezin ne era l'esemplare più presentabile, era un ghetto modello (da cui si «trasferivano» tuttavia gli abitanti, a intervalli regolari, ad Auschwitz), si poteva quindi mostrarlo al mondo esterno. Oggi, il film ci appare schiacciante per i nazisti: i loro sforzi di abbellimento sono vistosi, e del resto ciò che mostrano non è affatto rallegrante. Le squadre di calcio giocano con un'applicazione sospetta, i baraccamenti sono sovrappopolati, lo sguardo dei detenuti colto di passaggio dalla cinepresa è carico di disperazione. I sovietici hanno prodotto un film analogo sul campo delle isole Solovki, in cui le goffaggini sono ugualmente visibili: anche qui, lo zelo dei detenuti sembra forzato, i loro sorrisi artificiali. Ma pensiamo, soprattutto, all'immensa produzione di libri e di film sovietici che ha inondato il pianeta per decenni, e che ha dato a milioni di uomini una ragione di vivere e di sperare, un'immagine della felicità da raggiungere: la patria del socialismo e della giustizia, il paradiso in terra; immagine che ancora persiste in qualche angolo sperduto del mondo! Al tempo di Hitler, i giovani tedeschi dovevano essere illusi quanto lo eravamo io e i miei compagni di collegio a Sofia; ma al di fuori del paese, la propaganda nazista non ha mai conosciuto un successo simile. Questi mezzi, e alcuni altri, sono sistematicamente impiegati dal potere totalitario per assicurare la propria superiorità nella guerra che si svolge parallelamente a quella degli eserciti, la guerra dell'informazione. E' sicuramente perché i regimi totalitari fanno del controllo dell'informazione una priorità che i loro nemici, a loro volta, si accaniscono a dare scacco a questa politica. La conoscenza e la comprensione del regime totalitario, e più particolarmente della sua istituzione estrema, i campi, sono innanzitutto un mezzo di sopravvivenza per i detenuti. Ma c'è di più: informare il mondo sui campi è il miglior mezzo di combatterli; raggiungere questo scopo

giustifica dei sacrifici. Ecco perché, probabilmente, gli ergastolani della Siberia si tagliavano un dito e lo attaccavano a uno dei tronchi d'albero che erano spediti a galleggiare lungo il fiume; meglio che una bottiglia lanciata in mare, esso indicava a colui che lo scopriva da quale specie di boscaiolo l'albero era stato abbattuto. L'informazione che si propaga permette di salvare delle vite umane: durante l'estate 1944, la deportazione degli ebrei ungheresi si ferma perché, fra l'altro, Vrba e Wetzler sono riusciti a fuggire da Auschwitz e a trasmettere un rapporto su ciò che vi accade. I rischi di questa attività, beninteso, non sono trascurabili: è perché è riuscito a testimoniare che Anatolij Marcenko (9), un veterano del gulag, viene di nuovo imprigionato; morirà in detenzione.

Si capisce perciò facilmente perché la memoria si è trovata aureolata da un tale prestigio agli occhi di tutti i nemici del totalitarismo, perché ogni atto di ricordo, anche il più umile, si è potuto assimilare alla resistenza antitotalitaria (prima di essere accaparrato da un'organizzazione antisemita, la parola russa "pamjat", memoria, serviva da titolo a una notevole serie pubblicata in samizdat: la ricostruzione del passato era già percepita come un atto di opposizione al potere). Nei paesi democratici, la possibilità di accedere al passato senza sottoporsi a un controllo centralizzato è una delle libertà più inalienabili, accanto alla libertà di pensare e di esprimersi. Essa è particolarmente utile per quanto concerne le pagine nere nel passato di questi stessi paesi. La storia coloniale della Francia, per esempio, non può ancora essere scritta in modo soddisfacente, ma non c'è nessun ostacolo di principio per farlo. Mentre nell'immediato dopoguerra si è cercato di attenuare e di abbellire il ruolo di Vichy durante la seconda guerra mondiale, oggi è possibile ricordarlo e analizzarlo senza incontrare resistenze politiche significative. A maggior ragione sono libere le ricerche sul passato dei regimi totalitari. I crimini nazisti sono uno dei fatti meglio documentati di tutta la storia

del ventesimo secolo. I misfatti compiuti sotto i regimi comunisti restano meno presenti nella memoria comune, e tuttavia non si può più dire che sono ignorati, come all'indomani della seconda guerra mondiale. "Il libro nero del comunismo" è stato un bestseller.

Lo statuto della memoria nelle società democratiche non sembra peraltro definitivamente assicurato. Sotto l'influenza, forse, di qualche scrittore di talento che ha vissuto nei paesi totalitari, la valorizzazione della memoria e, ciò che va di pari passo, una messa sotto accusa dell'oblio si sono estese in questi ultimi anni fuori del loro contesto d'origine. Ai giorni nostri è frequente sentire formulare una critica delle democrazie liberali dell'Europa occidentale o dell'America del nord, che rimprovera loro di contribuire al deperimento della memoria, al regno dell'oblio. Così, in modo meno brutale ma sostanzialmente più efficace, perché non suscitando la nostra resistenza, facendo al contrario di noi gli agenti consenzienti di questa marcia verso l'oblio, gli stati democratici condurrebbero la loro popolazione allo stesso scopo dei regimi totalitari, cioè al regno della barbarie.

Ma, nel generalizzarsi così, l'elogio incondizionato della memoria e l'avvizzimento rituale dell'oblio diventano, a loro volta, problematici. Il carico emotivo di tutto ciò che ha a che fare con il passato totalitario è enorme, e quelli che lo provano diffidano degli sforzi di chiarificazione, degli appelli a un'analisi che precede il giudizio. Ora la posta della memoria è troppo grande per essere lasciata all'entusiasmo o alla collera. Bisogna incominciare a riconoscere le grandi caratteristiche di questo fenomeno complesso, la vita del passato nel presente.

I tre stadi.

Gli avvenimenti passati lasciano due specie di tracce: le une, chiamate «nestiche», nello spirito degli esseri umani; le altre nel mondo, sotto forma di fatti materiali: un'impronta, un'orma, una lettera, un decreto (le parole sono anch'esse dei fatti). Queste diverse tracce hanno molti tratti comuni: innanzitutto, costituiscono solo una piccola parte degli avvenimenti passati, il resto essendo perduto; poi, la scelta di questa parte restante non è, come regola generale, il prodotto di una decisione volontaria, ma del caso o di pulsioni inconsce nello spirito dell'individuo (l'eccezione sono proprio i tiranni antichi o moderni, che si sforzano di controllare strettamente questa selezione inevitabile). L'eruzione del Vesuvio, sopprimendo la vita in alcune città vicine al vulcano, ne ha preservato le tracce per l'eternità; essa ha risparmiato le altre città e villaggi che, di colpo, sono spariti dalla memoria. Lo stesso per gli individui: lo si rimpianga o meno, non si può scegliere di ricordarsi o di dimenticare. Si ha un bel fare di tutto per scacciare certi ricordi; essi ritornano a ossessionarci nelle nostre insonnie. Gli antichi conoscevano bene questa impossibilità di sottomettere la memoria alla volontà; secondo Cicerone, Temistocle, celebre per la sua capacità mnemonica, si lamentava: «Trattengo anche ciò che non voglio trattenere, e non posso dimenticare ciò che voglio dimenticare» (10).

Se invece si tiene a fare rivivere il passato nel presente, questo lavoro passerà necessariamente attraverso molte tappe. In pratica, queste sono confuse fra loro, o si seguono nel disordine; le enumero qui separatamente per ragioni di chiarezza.

"Sistemazione dei fatti". E' la base su cui devono poggiare tutte le costruzioni ulteriori. Senza questo primo passo, non si può neppure parlare di un lavoro sul passato. Prima di porre altre domande, bisogna sapere: da dove proviene il borderò di

Dreyfus e costui ha tradito o no? Chi ha ordinato la fucilazione nella foresta di Katyn, i tedeschi o i russi? Chi era destinato alle camere a gas di Auschwitz, gli uomini o i pidocchi? E' di qui che passa la frontiera, irriducibile, fra storici e fabulatori. Ma lo stesso accade nella vita quotidiana: non manchiamo mai di distinguere fra testimoni affidabili e mitomani. Nella sfera privata come nella sfera pubblica, menzogne, falsificazioni, affabulazioni sono impietosamente braccate quando si tiene a fare rivivere il passato, e non solo a confortare le proprie convinzioni.

Per questo, non basta cercare il passato perché esso si iscriva meccanicamente nel presente. In tutti i modi, sussistono solo alcune tracce, materiali e psichiche, di ciò che è stato: tra i fatti in sé stessi e le tracce che lasciano, si svolge un processo di selezione che sfugge alla volontà degli individui. Ora vi si aggiunge un secondo processo di selezione, stavolta cosciente e volontario: di tutte le tracce lasciate dal passato, sceglieremo di trattenerne e di consegnarne solo alcune, giudicandole, per una ragione o per l'altra, degne di essere perpetuate. Questo lavoro di selezione è necessariamente assecondato da un altro, di disposizione e dunque di gerarchizzazione dei fatti così stabiliti: certi saranno messi in luce, altri respinti alla periferia.

Il recupero del passato può fermarsi a questo primo stadio. In Francia possediamo un esempio rimarchevole di un simile lavoro di sistemazione dei fatti: è il "Memoriale dei deportati ebrei", redatto da Serge Klarsfeld. I carnefici nazisti hanno voluto annientare le loro vittime senza lasciare traccia; il "Memoriale" documenta, con una semplicità sconvolgente, nomi propri, luoghi e date di nascita, date di partenza verso i campi di sterminio. Così facendo, restituisce ai dispersi la loro dignità umana. La vita ha perso contro la morte, ma la memoria vince nella sua lotta contro il nulla. Un esempio analogo è la pubblicazione, nel 1997, dei documenti

concernenti il massacro detto «di Katyn», l'esecuzione senza processo di tutti gli ufficiali polacchi fatti prigionieri nel 1939: questa pubblicazione (11), di cui uno degli artefici principali è Ksandr Yakovlev, collaboratore di Gorbacev, permette di stabilire la verità dei fatti, indipendentemente da ogni questione sul senso ultimo di questo avvenimento o sull'uso che se ne sarebbe fatto; la sistemazione dei fatti è in sé uno scopo degno di stima.

In un paese democratico, come s'è visto, nessuna costrizione deve pesare su questa prima fase del lavoro sul passato. Nessuna istanza superiore, nello stato, dovrebbe poter proclamare: non avete il diritto di cercare da voi stessi la verità, quelli che non accettano la versione ufficiale del passato saranno puniti. Ne va della definizione stessa della vita in democrazia: gli individui come i gruppi hanno il diritto di sapere da sé (autonomia del giudizio), quindi anche di conoscere e di fare conoscere la loro storia; il potere centrale non deve né vietarglielo né autorizzarli. Quando gli avvenimenti vissuti dall'individuo o dal gruppo sono di natura eccezionale o tragica, questo diritto diventa un dovere: quello di ricordarsi e di testimoniare.

Una conseguenza marginale di questa esigenza è che è abusivo legiferare sul lavoro di sistemazione dei fatti. Per questo, anche se parte da buone intenzioni, la recente «legge Gaysot» che punisce, in Francia, le elucubrazioni negazionistiche è infondata. Le leggi anteriori permettevano già di punire la diffamazione o l'incitamento all'odio razziale, dunque di proteggere le persone; in compenso, i tribunali non sono qualificati per stabilire dei fatti storici, anche così gravi come i crimini dei regimi comunisti, del potere nazista o degli stati coloniali.

"Costruzione del senso". La differenza fra la prima e la seconda fase nel lavoro di appropriazione del passato è quella fra la costituzione degli archivi e la scrittura della storia

propriamente detta. Una volta stabiliti i fatti, bisogna in effetti interpretarli, cioè, essenzialmente, metterli in relazione gli uni con gli altri, riconoscere le cause e gli effetti, stabilire somiglianze, gradazioni, opposizioni. Si ritrovano qui, una volta ancora, i processi di selezione e di combinazione. Ma il criterio che permette di giudicare questo lavoro è cambiato. Mentre la prova di verità (questi fatti hanno avuto luogo?) permetteva di separare gli storici dai fabulatori, i testimoni dai mitomani, una nuova prova permette ora di distinguere i buoni storici dai cattivi, i testimoni notevoli dai mediocri. Il termine «verità» qui può servire ancora, ma a condizione che gli si dia un senso nuovo: non più una verità di "adeguamento", di corrispondenza esatta fra il discorso presente e i fatti passati («4400 ufficiali polacchi fucilati dalle truppe del N.K.V.D. nella foresta di Katyn nel 1940»), ma una verità di "svelamento", che permette di cogliere il senso di un avvenimento. Un grande libro di storia non contiene solo informazioni esatte, ma ci insegna anche quali sono le spinte della psicologia individuale e della vita sociale. Con ogni evidenza, verità di adeguamento e verità di svelamento non si contraddicono ma si completano. Non si può misurare nella stessa maniera questa nuova forma di verità. La sistemazione dei fatti può essere definitiva, mentre il loro significato è costruito dal soggetto del discorso; esso dunque è suscettibile di cambiamento. Una constatazione di fatto è o vera o falsa. Un'interpretazione dei fatti può essere insostenibile, dunque refutabile, ma non possiede, all'altro estremo, una soglia superiore. Sapere se Stalin fosse un genio, un tiranno o un perverso, non deriva dalla constatazione dei fatti. Un'interpretazione brillante non impedisce che un'altra, più brillante ancora, possa un giorno essere tentata. Ma non disponiamo di nessuno strumento di misura impersonale per giudicare del «brio» di tale o tal'altra interpretazione storica. Accade agli storici come ai romanzieri o ai poeti: il segno che abbiano raggiunto una verità più profonda di svelamento è

nell'adesione dei loro lettori, vicini o lontani, presenti o postumi; il criterio ultimo della verità di svelamento è intersoggettivo, non referenziale. Per questo, l'assenza di una verità fattuale non implica, su questo piano del significato, che tutte le interpretazioni si equivalgano.

La costruzione del senso ha per obiettivo di capire il passato; e voler capire - il passato come il presente - è tipico dell'uomo. In che cosa possiamo affermare che si tratta di una caratteristica della specie? Nel fatto che l'uomo, a differenza degli altri animali, dispone di una coscienza di sé; ciò vuol dire che è costitutivamente doppio, perché sussiste sempre una sua parte che riflette sul resto e che perciò sfugge alla riflessione. Questo tratto, responsabile della sua capacità di agire liberamente, è anche la ragione della sua vocazione interpretativa. Gli uomini realizzano tanto più la loro umanità quanto più rafforzano questa attività della coscienza e cercano di comprendere il mondo intero - e, di conseguenza, di comprendere sé stessi.

Ci si potrebbe domandare se, quando l'oggetto da conoscere è formato da mali così estremi come quelli del ventesimo secolo, l'atteggiamento della comprensione sia sempre raccomandabile. Non si rischia di banalizzare il male cercando di capirlo? Un testimone così scrupoloso come Primo Levi ha potuto scrivere a proposito di Auschwitz: «Forse ciò che è accaduto non deve essere capito, nella misura in cui capire è quasi giustificare» (12). Provenendo da un autore di una tale probità, la messa in guardia merita riflessione. Bisognerebbe tuttavia ricordarsi che ciò non ha impedito a Levi stesso di trascorrere la maggior parte della propria esistenza tentando di capire, di trarre tutte le lezioni dalla propria esperienza concentratoria. In altri momenti, lo dice con forza: «Per un laico come me, l'essenziale è di capire e di fare capire. Di cercare, precisamente, di demistificare la rappresentazione manichea del mondo in bianco e nero» (13). Per altro verso, ci

si può chiedere a chi si rivolge innanzitutto questa messa in guardia. La si può trovare perfettamente giustificata se il suo destinatario è Levi stesso o gli altri sopravvissuti ai campi: non spetta alle ex vittime cercare di capire i propri assassini, non più di quanto spetti alle donne violentate piegarsi sulla psicologia dei loro stupratori. La comprensione implica in questo caso una identificazione, parziale o provvisoria, con il carnefice, e può comportare una distruzione di sé.

Per noi, che non siamo vecchie vittime, la domanda rimane: possiamo risparmiarci il tentativo di capire il male, anche più estremo? Si può anche mettere in discussione la relazione automatica che Levi sembra stabilire: «comprendere è quasi giustificare». Tutta la concezione moderna della giustizia criminale poggia su un postulato differente. L'assassino, il torturatore, lo stupratore, deve pagare il proprio crimine. Tuttavia, la società non si accontenta di punirlo, si sforza anche di scoprire perché il crimine è stato commesso, e di agire sulle sue cause per prevenire altri crimini analoghi. Non ci arriva facilmente; ma quanto meno si dà questo compito. Se è la povertà che ha contribuito a spingere l'individuo al crimine, essa tenta di combattere la povertà; se è la miseria affettiva durante l'infanzia, essa cerca di occuparsi meglio dei bambini abbandonati o picchiati. Per questo la giustizia moderna non elimina mai l'idea della libertà umana e quindi, salvo per i malati mentali, di responsabilità dell'individuo: in sé stessa, una causa non conduce mai automaticamente a una conseguenza (l'uomo può sempre, diceva Rousseau, «accettare o resistere») (14); per questo capire il male non significa giustificarlo, ma piuttosto darsi i mezzi per impedirne il ritorno. Sorge una difficoltà davanti a chi deve al tempo stesso "capire" e "giudicare". Perché giudicare significa tracciare una separazione fra il soggetto che giudica e l'oggetto giudicato, mentre capire significa riconoscere la nostra comune appartenenza alla stessa umanità. I due atti non stanno sullo

stesso piano: si cerca di capire gli esseri umani, suscettibili di una molteplicità di azioni, mentre si giudicano le azioni veramente compiute, in un dato momento, in un preciso luogo. Che siamo tutti fatti della stessa pasta non significa che si debba ignorare l'abisso che separa il possibile dal reale: siamo sicuramente tutti egoisti, ma non diventiamo tutti razzisti e, fra i razzisti, solo i nazisti, in Europa, sono arrivati a quell'eccesso che è lo sterminio razziale. Gli uomini sono tutti "potenzialmente" capaci dello stesso male, ma non lo sono "effettivamente", perché non hanno avuto le stesse esperienze: la loro capacità d'amore, di compassione, di giudizio morale è stata coltivata ed è sbocciata, o al contrario è stata soffocata ed è scomparsa.

Questa è la differenza fra Pola Lifszyc, una ragazza che abitava nel ghetto di Varsavia, che sale spontaneamente sul treno per Treblinka per potere accompagnare sua madre (15), e Franz Stangl (16), che presiede alle attività di questo campo di sterminio e cerca di concentrare la propria attenzione sui mezzi della propria azione come per rimuoverne i fini. Certi esseri umani possono uccidere e torturare, altri no; per questa ragione eviteremo di parlare della «banalità del male», come fa Hannah Arendt nelle sue riflessioni sul processo Eichmann: non solo il male compiuto da Eichmann o da Stangl non è banale, ma queste persone, nel momento in cui partecipano allo sterminio di migliaia di altre, non sono più affatto banali. La differenza dunque esiste, è anche decisiva, ed è ciò che giustifica il lavoro di educazione e di azione pubblica a cui Levi è rimasto attaccato per tutta la vita. Gli uomini hanno un bell'essere simili, gli avvenimenti sono unici; la storia è fatta di avvenimenti, e sono questi su cui dobbiamo meditare e giudicare. Ma restare sul solo piano di responsabilità legale e morale è ugualmente insufficiente; bisogna anche riconoscere la nostra appartenenza alla stessa umanità e interrogarsi sulle sue conseguenze. In questa nuova prospettiva, anche se non

perdiamo del tutto la nostra autonomia di soggetti, possiamo riconoscere che non c'è frattura fra sé e l'altro (perché gli altri sono in noi e noi viviamo attraverso gli altri) né fra il male estremo dei campi o dei genocidi e il male quotidiano che ci è a tutti familiare. Abbiamo bisogno di questa duplice visione, e sappiamo tutti farci di volta in volta giustizieri degli individui e avvocati del genere umano.

Che cosa si deve cercare di capire, esattamente, di un sorgere del male così estremo come quello del ventesimo secolo? Sono i processi - politici, sociali, psichici - che vi conducono. Nella misura in cui le vittime hanno visto alienata la loro volontà, esse non chiedono un simile lavoro di comprensione. Una donna stuprata deve essere compianta, confortata, protetta, amata; che cosa c'è da comprendere nel suo comportamento quando non ha fatto che subire violenza? Lo stesso vale per un'intera popolazione: non c'è niente da «comprendere», in questo senso della parola, nella sofferenza dei contadini ucraini condannati alla fame, o dei bambini e dei vecchi ebrei gettati nelle camere a gas; la comprensione qui si cancella a favore della compassione. Ma è diverso quando si vuole resistere al male. Meglio, allora, non eludere le questioni propriamente politiche, «sostituendo lo spettacolo della sventura alla riflessione sul male», secondo la formula di Rony Brauman (17). Ciò che si può comprendere è, ben più che l'azione subita, l'azione assunta: quella dei malfattori, ma anche quella degli individui che hanno saputo combatterli, resistenti o salvatori di vite umane.

La comprensione può sempre andare più lontano - ciò che non vuol dire che possa andare «fino in fondo»; una volta di più, un limite è posto da questa caratteristica innata della specie umana, la capacità di agire liberamente, al di là di tutte le cause e a dispetto di tutte le verosimiglianze. La condotta degli individui custodisce una parte irriducibile di mistero - è in questo che sono umani. Ciò concerne tanto gli eventi privati

quanto quelli che riguardano il destino di popoli interi. Apro il giornale: in una periferia residenziale di Parigi sono stati trovati i cadaveri di una famiglia, genitori e due figli; l'inchiesta rivela che la donna ha drogato e sgozzato marito e figli prima di impiccarsi. Nulla nella vita di questa famiglia lasciava prevedere un simile dramma: davano a tutti l'impressione della felicità e del successo più completi. Non è forse impensabile, incomprensibile, il gesto di questa madre che sgozza i figli? Su più vasta scala, ritroviamo la medesima questione: si può «comprendere» l'azione che sfocia nei milioni di cadaveri di Auschwitz? Si può «comprendere» Stalin, l'uomo di ferro, quando decide che milioni di ucraini meritano di morire? Gli atti che conducono a questi macabri risultati non sono necessariamente irrazionali, come s'è visto; ma si può dubitare che la nostra conoscenza degli individui e delle società umane ci permetta, come si dice, di «generare» questi avvenimenti, cioè di riunire tutti gli ingredienti per potere produrli in modo meccanico.

Osservando così le due prime fasi del ricordare, s'impone un'altra conclusione: la memoria non si oppone affatto all'oblio. I due termini che formano contrasto sono la cancellazione (l'oblio) e la conservazione; la memoria è, sempre e necessariamente, un'interazione dei due. La restituzione integrale del passato è cosa impossibile. Se lo fosse, sarebbe spaventosa, come ha mostrato Borges nel suo racconto "Funes o della memoria". La memoria è necessariamente una selezione: certi tratti dell'avvenimento sono conservati, altri scartati, subito o a poco a poco, quindi dimenticati. Per questo è così sconcertante veder chiamare «memoria» la capacità che hanno i computer di conservare l'informazione: manca a quest'ultima operazione un tratto costitutivo della memoria, cioè l'oblio.

Conservare senza scegliere non è ancora un lavoro di memoria. Ciò che rimproveriamo ai carnefici nazisti e

comunisti non è che trattengono certi elementi del passato anziché tutti - noi stessi non contiamo di procedere altrimenti - ma che si arroghino il diritto di controllare la scelta degli elementi da trattenere. Paradossalmente, si potrebbe quasi dire che, lungi dall'opporvisi, la memoria è l'oblio: oblio parziale e orientato, oblio indispensabile.

"Messa a servizio". Con questa espressione un po' irriverente si potrebbe designare un terzo stadio della vita del passato nel presente, che è la sua strumentalizzazione in vista di obiettivi attuali. Dopo essere stato "riconosciuto" e "interpretato", il passato sarà ora "utilizzato". E' così che procedono i privati che mettono il passato al servizio dei loro bisogni presenti, ma anche i politici, che ricordano fatti passati per raggiungere dei nuovi obiettivi.

Agli storici di professione in generale ripugna ammettere che partecipano di questo terzo stadio; preferiscono considerare terminata la loro missione dal momento in cui hanno fatto rivivere gli avvenimenti nella loro materialità e nel loro senso. Un simile rifiuto di ogni utilizzo è certamente possibile, ma lo ritengo eccezionale. Il lavoro dello storico è inconcepibile senza un riferimento a dei valori. Sono questi che gli dettano il comportamento: se egli formula certe domande, circoscrive certi temi, significa che li giudica utili, importanti, e che esigono persino un esame urgente. In seguito, in funzione del proprio obiettivo, seleziona - fra tutti i dati che gli confidano archivi, testimonianze e opere - quelli che gli sembrano più rivelatori e li sistema poi in un ordine che giudica propizio alla propria dimostrazione. Infine, suggerisce l'insegnamento che si può trarre da questo frammento di storia, anche se la sua «morale» personale non è esplicita come quella del favolista. I valori sono ovunque; e ciò non colpisce nessuno. Ora, chi dice valori dice anche desiderio di agire nel presente, di cambiare il mondo, e non solo di conoscerlo.

L'utilizzazione che si può fare del passato motiva apertamente delle azioni politiche, ma anche, in modo meno evidente, quelle che si fregiano degli "atout" della scienza. Ciò che distingue gli storici da tanti altri produttori di discorsi è, certamente, l'esigenza primaria di verità, dunque anche la raccolta scrupolosa di informazioni; ma questo orientamento non esclude affatto la messa a servizio del loro sapere. Colui che crede normale questa esclusione soffre di un certo angelismo e postula un'opposizione illusoria. «La scienza non guadagna nulla dall'apparente neutralità del linguaggio», osservava David Rousset nel momento in cui si dedicava alla raccolta meticolosa di documenti riguardanti i campi di concentramento (18). Il lavoro dello storico, come ogni lavoro sul passato, non consiste mai esclusivamente nello stabilire dei fatti, ma anche nello sceglierne alcuni come più salienti e più significativi di altri e nel metterli in relazione fra loro; ora questo lavoro di selezione e di combinazione è necessariamente orientato dalla ricerca non solo della verità, ma del bene. La scienza non si confonde con la politica, certo; ma nondimeno la scienza umana ha essa stessa delle finalità politiche, e queste possono essere buone o cattive.

In pratica, i tre stadi che ho appena distinto esistono simultaneamente; il più delle volte si incomincia non con la raccolta disinteressata dei fatti, ma con il progetto di un utilizzo. E' perché ha in vista un'azione nel presente che l'individuo cerca nel passato degli esempi suscettibili di legittimarla. O, piuttosto, queste differenti fasi del lavoro storico, come di ogni resurrezione del passato, coesistono nello stesso momento. Poiché la memoria è selezione, è stato necessario trovare dei criteri per scegliere fra tutte le informazioni ricevute; e questi criteri, siano stati coscienti o meno, serviranno anche, secondo ogni verosimiglianza, a orientare l'utilizzazione che faremo del passato.

Testimoni, storici, commemoratori.

Mantenute nel presente, le tracce del passato si organizzano in alcune categorie di discorso, su tre delle quali mi soffermerò: quella del testimone, quella dello storico e quella del commentatore.

Il "testimone": chiamo così l'individuo che raccoglie i propri ricordi per dare una forma, dunque un senso, alla propria vita e costruirsi così un'identità. Ciascuno di noi è il testimone della propria esistenza, di cui costruisce l'immagine omettendo certi avvenimenti, conservandone degli altri, deformandone o adattandone altri ancora. Questo lavoro può nutrirsi di documenti (tracce materiali) ma è per definizione solitario: non dobbiamo rendere conto a nessuno dell'immagine di noi stessi. Lo facciamo, è vero, a nostro rischio e pericolo: l'oblio volontario fa nascere rimorsi, la rimozione di certi ricordi conduce alla nevrosi. E' l'interesse dell'individuo che presiede alla costruzione di questa immagine: essa lo aiuta a vivere un po' meglio, contribuisce alla sua salute mentale e al suo benessere. Nessuno ha il diritto di imporci l'immagine che abbiamo del nostro passato, anche se sono numerosi quelli che ci provano; in un certo senso, i nostri ricordi sono irrefutabili perché contano per la loro esistenza, non per la realtà alla quale rinviano.

Lo "storico": uso questo termine per designare il rappresentante della disciplina il cui oggetto è la restituzione e l'analisi del passato; e, più generalmente, ogni persona che cerca di compiere questo lavoro scegliendo come principio regolatore e come orizzonte ultimo non più l'interesse del soggetto, ma la verità impersonale. Nel corso dei secoli, i filosofi, e gli storici stessi, hanno sottoposto questa nozione di verità a una critica severa e spesso giustificata, per ricordarci la fragilità dei nostri strumenti di conoscenza, così come gli interventi inevitabili del soggetto che cerca di conoscere; ciò

non toglie che, se ogni frontiera fra discorso veridico e discorso di finzione è cancellata, la storia non ha più ragion d'essere.

Ciò è evidente nella pratica. Lo storico, anche se è umano dunque fallibile, e determinato fino a un certo punto dalle circostanze temporali e spaziali della propria esistenza, ha un tratto distintivo: nella misura dei propri mezzi, egli cerca di stabilire ciò che reputa essere la verità, nel suo animo e nella sua coscienza. Si tratta innanzitutto di una verità di adeguamento, ma anche, benché la dimostrazione sia più difficile da condurre, di una verità di svelamento. Su questo piano, non è ammissibile nessun «relativismo»: basterebbe che uno storico inventasse un fatto, che falsificasse una fonte per escluderlo immediatamente dalla comunità professionale e coprirlo di obbrobrio. Gli accade come a un biologo o a un fisico che truccasse i risultati dei propri esperimenti: non è uno scienziato un po' meno stimabile di un altro, che difende dei valori che non coincidono con i nostri; si è posto immediatamente, e totalmente, fuori dal quadro stesso della scienza. Lo storico che deroga all'esigenza di verità cessa di appartenere alla categoria degli storici per diventare soltanto un propagandista. Il contrasto fra il testimone (della propria vita) e lo storico (del mondo), l'uno animato dal proprio interesse, l'altro dallo scrupolo di verità, sembra completo. Tuttavia, il testimone può giudicare che i propri ricordi meritino di entrare nella sfera pubblica, che possano servire all'educazione degli altri e non solo alla propria formazione. A questo punto egli produce una «testimonianza» che si pone in concorrenza con il discorso storico, in particolare presso il grande pubblico. Gli storici guardano alle testimonianze con qualche riserva: passi ancora che siano popolari; ma finché non saranno state sottoposte all'esame specificamente storico (che spesso si dimostra impossibile), esse non hanno un grande valore di verità. I testimoni, per parte loro, diffidano degli storici: questi ultimi non erano sul posto, non hanno sofferto

nella loro carne, all'epoca dei fatti avevano i pantaloni corti o non erano neppure nati. Questo conflitto larvato potrebbe tuttavia essere superato se si riconoscesse che, anche senza essere dominato nello stesso modo dallo scrupolo di verità, il discorso del testimone arricchisce realmente quello dello storico. Come?

Vorrei illustrare questa complementarità con alcuni estratti di un'inchiesta presso vecchi testimoni che avevo condotto (con Annick Jacquet), centrata sul comportamento quotidiano in una situazione estrema (19), cioè durante l'occupazione della Francia, nel 1940-44. La storia ci insegnerà che nel momento della disfatta l'esercito francese ha cessato di combattere, provocando la costernazione della popolazione. Una storia assai dettagliata riporterà che, il 17 giugno 1940, il settimo corpo d'armata ha ripiegato a sud di Bourges, e che una compagnia senegalese ha trascorso la notte nei boschi prima di abbandonare il giorno dopo la regione. Quando la signora Y. B. si ricorda di quelle giornate, procede in tutt'altro modo. Durante la notte, racconta, i soldati accampati nella foresta hanno sparato per svuotare i caricatori. Questo rumore ha traumatizzato i suoi vicini, che hanno perduto la ragione. «Hanno passato tre giorni e tre notti aggrappati gli uni agli altri. Si è pensato che avrebbero finito per farsi male, che sarebbero soffocati. Sono stati messi uno in un locale, l'altro in un altro, ma, pensate, la sera si sono ricongiunti. Si tenevano abbracciati. Avevano una nipotina di otto anni in vacanza presso di loro, l'avevano infilata sotto un materasso perché non fosse presa. La piccola soffocava...». Una simile rievocazione, anche se è parziale, non è forse così eloquente, così rivelatrice dello stato d'animo quanto la generalizzazione dello storico?

Sappiamo bene, attraverso i libri di storia, che i resistenti caduti nelle mani del nemico vivevano un calvario. Per i testimoni, non ci sono «resistenti» in generale, ma dei gruppi e degli individui; non ci sono sofferenze astratte, ma, per

esempio, la sete terribile durante il loro soggiorno in prigione. «Abbiamo urinato in un coccio di bottiglia, e ci siamo inumiditi le labbra con quello», racconta il signor F. B. «Alle 9 i tedeschi ci hanno fatto scendere agli orinatoi e, benché fossero tutti verdi di muffa, ci abbiamo messo subito la lingua sopra. Quando i tedeschi lo hanno visto, hanno dato a ciascuno una tazza d'acqua», aggiunge il signor P. S. A sentire simili dettagli, che rendono palpabili le astrazioni, abbiamo la sensazione che ci permettono di accedere alla verità di questa esperienza.

Gli storici ci insegnano quale è stato il numero di deportati ritornati in Francia, possono anche rievocare la difficoltà del loro reinserimento. Il signor R. M., per parte sua, si ricorda bene di un rimpatriato. «Aveva già soggiornato all'ospedale, in un centro di riadattamento, perché per giorni e notti aveva avuto incubi ricordando le torture. Era di una magrezza da fare spavento. Praticamente non parlava della propria deportazione. Non mi è sembrato che avesse odio nei confronti dei tedeschi, né verso quella frangia di francesi che avevano collaborato con loro. Aveva la testa rasata e veniva al ballo con la sorella della sua amica, una ragazza che era stata rapata alla Liberazione. Li si vedeva danzare insieme, testa rasata contro testa rasata». L'immagine di queste due teste, una rasata dai tedeschi nemici, l'altra a causa dei tedeschi amici, questo accostamento di due esseri umiliati, al di là delle cause opposte a cui erano stati assimilati, non hanno una forza di convinzione grande quanto lunghe dimostrazioni argomentate? Ciò non vuole dire, evidentemente, che in ogni circostanza si debba privilegiare il discorso del testimone rispetto a quello dello storico. Più che in opposizione, i due modi di procedere sono, una volta ancora, complementari. Se vogliamo conoscere dall'interno le esperienze dei sostenitori di ideologie opposte, faremmo bene ad ascoltare il racconto di un miliziano e quello di un resistente. Se cerchiamo di valutare il valore di queste posizioni, le conseguenze pratiche dell'una e dell'altra, il

rapporto fra parole e atti, faremmo meglio a rivolgerci verso i lavori degli storici. Se vogliamo disporre di date, cifre, nomi propri, privilegeremo l'inchiesta dello storico; se cerchiamo di immergerci nel vissuto dei protagonisti, il racconto del testimone sarà insostituibile. Se desideriamo capire il destino dei deportati della Kolyma, non dobbiamo scegliere fra l'analisi storica di Conquest e la testimonianza di Guinzbourg, non più di quanto siamo costretti a optare per Raul Hilberg contro Primo Levi quando ci accostiamo ad Auschwitz. La vita del passato nel presente conosce, oltre le modalità del testimone e dello storico, quella del "commemoratore". Come il testimone, il commemoratore è guidato innanzitutto dall'interesse; ma, come lo storico, produce il proprio discorso nello spazio pubblico e lo presenta come dotato di una verità irrefutabile, lungi dalla fragilità della testimonianza personale. Si parla a volte, nel suo caso, di «memoria collettiva», ma una simile definizione, come spesso ha fatto notare Alfred Grosser (20), è sviante: la memoria, nel senso di tracce mnestiche, è sempre e soltanto individuale; la memoria collettiva non è una memoria ma un discorso che si evolve nello spazio pubblico. Questo discorso riflette l'immagine che una società, o un gruppo all'interno di una società, vorrebbero dare di sé stessi.

La commemorazione ha i suoi luoghi privilegiati: la scuola (dove si trasmette un'immagine comune del passato), i media (per esempio, i documenti o i film «storici» alla televisione), le riunioni di ex combattenti o di altri gruppi di questo tipo, la vita politica: i discorsi sul passato (da quello del presidente della repubblica fino a quello del sindaco di un piccolo comune), i dibattiti parlamentari, gli articoli sui giornali. La commemorazione si nutre, beninteso, di elementi apportati dai testimoni e dagli storici; ma non si sottomette alle prove di verità che sono imposte agli uni e agli altri. Le circostanze non vi si prestano: a scuola, è il maestro che sa, gli allievi si limitano a imparare; alla televisione, gli spettatori sono muti, come

anche gli ascoltatori durante il discorso del sindaco; in parlamento, i deputati dell'opposizione non sapevano che il primo ministro avrebbe rievocato una pagina del passato proprio quel giorno, quindi non si erano preparati: tacevano.

Per questo, mentre testimoni e storici possono facilmente completarsi a vicenda, fra lo storico e il commemoratore c'è una diversità sia di obiettivi che di metodo, che rende i loro approcci difficilmente compatibili. Questa opposizione merita di essere sottolineata tanto più perché il commemoratore vorrebbe approfittare dell'impersonalità del proprio discorso (in effetti non parla di sé stesso) per dargli un'apparenza di oggettività, dunque di verità. Ma non è affatto così. La storia complica la nostra conoscenza del passato; la commemorazione la semplifica, poiché il suo obiettivo più frequente è di procurarci degli idoli da venerare e dei nemici da aborreire. La prima è sacrilega, la seconda sacralizzante. Un recente esempio in Francia, su scala nazionale, degli effetti della commemorazione sulla conoscenza del passato è stata l'intronizzazione di André Malraux al Panthéon. Per intere settimane, uomini politici e giornalisti si sono dati alla pazzia gioia cantando il ditirambo del defunto; in questo modo sono stati passati sotto silenzio tratti essenziali alla comprensione del personaggio come il suo stalinismo sfrenato, prima della guerra, e, dopo, il suo uso delle droghe. Rammentarsi: tentativo di comprendere il passato nella sua verità. Commemorazione: adattamento del passato ai bisogni del presente. Si capisce perché, in questo contesto, è spiacevole che il termine «revisionista» sia arrivato a significare il rifiuto politicamente motivato della realtà delle camere a gas nei campi tedeschi, ciò che indica assai meglio la parola «negazionismo». La verità storica, verità di svelamento, è sempre, e felicemente, soggetta a revisione. Il contrario della storia revisionista, in quest'altro senso della parola, è la storia

pietosa, che deriva appunto più dalla commemorazione che dalla ricerca.

Anche se è inevitabile, la commemorazione non è il miglior modo possibile di fare vivere il passato nel presente: l'"homo democraticus" ha bisogno d'altro che di immagini pietose. Quando si irrigidisce a sua volta in forme immutabili di cui ogni modificazione fa gridare al sacrilegio, possiamo essere certi che la commemorazione serve più gli interessi particolari dei protagonisti che la loro elevazione morale. Ne trovo un esempio nell'attualità recente: poco prima della sua morte, il drammaturgo tedesco Heiner Müller si reca a Verdun su invito del teatro locale, per partecipare all'allestimento di uno spettacolo. Interrogato dai giornalisti sulle sue impressioni dopo la visita alle vestigia e ai monumenti, egli dichiara: «La messa in scena dei luoghi uccide l'emozione. Questi monumenti sono espressione di un'arte per i morti, un'arte gigantesca, ma questo non vale nulla. La grande arte autentica è quella fatta per i vivi» (21). Queste dichiarazioni, come si può immaginare, hanno provocato l'indignazione delle associazioni che si consacrano a questo insigne luogo del ricordo; quanto alla municipalità di Verdun, essa ha intimato al teatro l'ordine di sospendere qualunque collaborazione con Müller, pena il ritiro delle sovvenzioni e quindi la chiusura. Non avendoli mai visitati, non ho un'opinione personale sui monumenti commemorativi di Verdun; ma nel principio Müller ha ragione: nel nostro mondo, sono i valori umani che devono essere sacralizzati, non i monumenti.

Il giudizio morale.

Mettere il passato al servizio del presente è un'azione. Per giudicarla, non basta domandarle una verità di adeguamento (come per la sistemazione dei fatti) o una verità di svelamento

(come per la costruzione del senso); bisogna valutarla in termini di bene e di male, dunque con criteri politici e morali. Perché è chiaro che tutti gli usi del passato non sono buoni e che il medesimo avvenimento può dare luogo a lezioni assai diverse. Negli anni Trenta, lo scrittore austriaco Franz Werfel raccontava, ne "I 40 giorni del Mussa Dagh", l'epopea del genocidio armeno e della resistenza che gli era stata opposta; il suo scopo, fra altri, era di sostenere la resistenza di fronte all'antisemitismo nazista. Alla stessa epoca, Hitler rievocava nei suoi ragionamenti a tavola lo stesso genocidio, ma per trovarvi una speranza di immunità nel caso in cui egli compisse un crimine analogo: «Chi si ricorda oggi del massacro degli armeni?». Stesso avvenimento passato, due usi opposti ai fini del presente.

La prima domanda che occorre porsi in questo contesto è: è legittimo avanzare giudizi sul passato? A dire il vero, basterebbe osservare la pratica degli storici per vedere che essi eccezionalmente si astengono dal farlo. Ma hanno ragione di procedere così?

La legittimità di questi giudizi potrebbe essere contestata in numerosi modi. La prima consisterebbe nel negare l'esistenza della libertà umana, nel considerare quindi che i nostri atti obbediscono, più o meno consapevolmente, a una necessità implacabile; in questo caso è ridicolo lodare o riprovare. Un atto può avere valore morale solo se avesse potuto non prodursi. Proprio per questo fisici e biologi non danno giudizi sugli oggetti che studiano: questi si muovono esclusivamente nel regno della necessità.

La tendenza a imitare i conoscitori della natura è largamente diffusa fra gli specialisti dell'umano, storici e antropologi, psicologi e sociologi. Dall'inizio del diciannovesimo secolo questi scienziati hanno cercato di dimostrare che gli uomini si sottomettono a cause che li trascendono; e queste cause sono più concrete che

l'appartenenza al cosmo armonioso o all'intervento della divina provvidenza, giustificazioni del fatalismo presso gli antichi. Qui, bisogna innanzitutto citare la storia stessa, intesa stavolta come concatenazione di avvenimenti; o, ciò che è la stessa cosa, come contesto sociale. Benjamin Constant scrive nei primissimi anni del diciannovesimo secolo: «Un secolo è il risultato necessario di quelli che lo hanno preceduto. Un secolo non può mai essere che ciò che è». C'è dunque qualcosa di ridicolo nel voler giudicare il passato. «Non c'è materia né per censura né per elogio. [...] Lo spirito di un secolo è un fatto necessario, un fatto fisico. Ora, un fatto fisico si racconta e non si giudica» (22). Cento anni dopo, nel 1914, Nikolaj Bucharin, teorico del comunismo, afferma che «non c'è nulla di più ridicolo del tentativo di trasformare la teoria di Marx in teoria 'etica'. La teoria di Marx conosce la legge naturale della causa e dell'effetto, e non può conoscerne nessun'altra» (23).

Nella seconda metà del diciannovesimo secolo, l'invocazione di una causalità biologica viene ad aggiungersi a quella del determinismo sociale. Se noi agiamo come facciamo per la forza della nostra appartenenza a una razza, è ancora ragionevole ritenercene responsabili? Maurice Barrès agisce perché Dreyfus sia condannato, ma nello stesso tempo tende a liberarlo da qualunque rimprovero morale. «Noi esigiamo da questo figlio di Sem i bei tratti della razza indoeuropea. [...] Se fossimo delle intelligenze disinteressate, anziché giudicare Dreyfus secondo la moralità francese e secondo la nostra giustizia, come un pari, riconosceremmo in lui il rappresentante di una specie differente» (24). Più che dalla giustizia, Dreyfus dipende dalla zoologia: illustra il comportamento di un'altra specie umana, gli ebrei, sulla quale noi, gli ariani, non abbiamo veramente il diritto di dare un giudizio. Infine, all'inizio del ventesimo secolo, una terza forma di causalità si aggiunge alle precedenti (o alle lotte per conquistare la supremazia): la condotta dell'individuo, si dirà

ora, gli è dettata da una configurazione stabilita nella sua prima infanzia (i rapporti con i parenti immediati), che determina la forma delle sue pulsioni inconscie. Non è un giudizio morale, dunque, che egli chiederà al suo psicanalista, ma un aiuto per progredire sulla via della comprensione. Queste tre forme del determinismo, sociale, biologico e psichico (la cui successione sembra avere una propria logica), hanno in comune il fatto che, mosse da un'ambizione totalizzante, non lasciano spazio per il giudizio morale: se gli uomini sono in tutto simili alle formiche, non bisogna giudicarli; tutt'al più si può cercare di spiegarli. Tuttavia, questa presentazione non ha soddisfatto quegli stessi che scoprivano i differenti determinismi all'opera nell'esistenza umana, perché dovevano arrendersi all'evidenza: nessuna spiegazione causale omogenea permetteva di prevedere le azioni degli individui (di «generarle»); tutto accadeva come se una certa dose di libertà sfuggisse sempre al dominio delle cause. Benjamin Constant aggiungeva dunque alle frasi che ho appena citato: anche quando le condizioni storiche determinano il movimento d'insieme, esse lasciano un vasto margine di libertà agli individui. «Tutto è morale negli individui, ma tutto è fisico nelle masse. [...] Ciascuno è libero individualmente, perché non ha, individualmente, a che fare che con sé stesso, o con forze uguali alle sue. Ma non appena entra in un insieme, cessa di essere libero». L'individuo agisce in accordo con la propria volontà, i suoi atti possono dunque essere valutati sul piano morale. Quale che sia la formula filosofica che daremo a questo argomento, siamo obbligati ad ammettere: tutti si comportano come se supponessero la presenza in ciascuno di una dose di libertà, perché nessuno si astiene dal giudicare gli atti altrui.

Ci sarebbe tuttavia un secondo modo di contestare la legittimità dei giudizi morali in storia; essa consisterebbe non nel negare loro il diritto all'esistenza, ma constatare la loro

pletora, e nel dichiararli puramente arbitrari. Entriamo qui nel «prospettivismo» nietzscheano. Se tutti i giudizi si equivalgono, che cosa ci importa di conoscerli, poiché i fatti appartengono al passato? Se la morale e il diritto non sono che una maschera di cui amano fregiarsi il desiderio e la volontà di potenza per meglio esporsi, si può constatare la loro presenza nel discorso dello storico, non se ne può discutere razionalmente. Il relativista non nega l'esistenza di valori altro che personali, ma li circoscrive sempre all'interno di un tempo e di un luogo particolari; i valori sono il prodotto esclusivo della storia e della cultura.

Questo sospetto si rafforza a partire dal momento in cui si considera che, qualunque cosa si faccia, non si ha mai a che fare che con dei discorsi, come vuole una corrente del pensiero in voga nelle università americane, chiamata «decostruzione». Per non citarne che uno fra mille, un commentatore si domanda di recente: Perché dovrei rispettare coloro che accordano le loro simpatie al poeta russo Ossip Mandel'stam nel conflitto che l'ha opposto a Iosif Stalin, se all'interno del loro discorso ciascuno demonizza l'altro? O ancora, Solzenicyn è intollerante quanto il capo del K.G.B.: quanto vale il giudizio che consiste nel preferire l'uno all'altro? I dissidenti sovietici rinchiusi nel manicomio psichiatrico trattano gli psichiatri da impostori; il loro discorso non era dunque meno intollerante che quello degli psichiatri stessi. Ciascuno giudica secondo il proprio punto di vista; i giudizi sono arbitrari; meglio eliminarli quando si parla del passato.

Anche se, ai nostri giorni, si sente frequentemente questo punto di vista relativista, non penso si debba prenderlo totalmente sul serio; possiamo farlo, infatti, solo se tronchiamo subito ogni rapporto fra i discorsi e il mondo in cui essi sono stati enunciati. Stalin e Mandel'stam odiavano forse tutti e due i loro nemici, ma solo il grande Iosif ha potuto mandare quindici milioni di loro nei campi di concentramento, il

piccolo Ossip si è limitato a farne parte e a morire di sfinito fin dal suo arrivo. Solzenicyn e i dissidenti non hanno messo nessuno in prigione né in manicomio psichiatrico. Proprio per questo la stragrande maggioranza fra noi riserva i propri rimproveri agli uni e la propria simpatia agli altri: insultare qualcuno può non essere una buona azione, ma infliggergli delle sofferenze infinite deportandolo, affamandolo, e umiliandolo prima di assassinarlo è infinitamente peggio.

In più, niente è meno evidente della relatività di tutti i valori. Mentre è chiaro che numerosi valori sono relativi, abbiamo anche, credo, la sensazione e l'intuizione che alcuni di essi non lo siano, e che nessuna circostanza storica, nessuna particolarità culturale abbia il diritto di contraddirli. Del resto, è il motivo per cui non abbiamo difficoltà a cogliere intuitivamente il contenuto dell'insegnamento morale di un Buddha, di un Socrate o di un Gesù, nonostante ce ne separino millenni. Forse non tutti sarebbero d'accordo con questa tesi; ma, in pratica, noi agiamo come se vi aderissimo. Non accettiamo che il sacrificio umano, o il genocidio, o la riduzione in schiavitù, o la tortura possano essere scusati in nome del contesto storico in cui avvengono. Questo non ci dispensa, beninteso, dal cercare di capire perché e come tali atti siano parsi accettabili, o addirittura lodevoli, a intere popolazioni.

Coscientemente o meno, ci riferiamo tutti a criteri che ci permettono di distinguere se non il bene e il male assoluti, almeno il meglio e il peggio. Quali sono questi criteri? Qui, dobbiamo impegnarci in una breve analisi del giudizio morale stesso.

La difficoltà di rispondere semplicemente deriva dal fatto che, pur attenendoci alla sola tradizione europea, si scopre presto che la concezione del bene non si è mantenuta intatta lungo i secoli. L'opposizione fra le nostre idee morali e quelle dei nostri lontani avi potrebbe dunque permetterci di

identificare i criteri che utilizziamo in modo più o meno cosciente. Il primo contrasto sarebbe - per impiegare il vocabolario kantiano - il passaggio dell'eteronomia all'autonomia, cioè da uno stato in cui ci si sottomette a una legge acquisita dall'esterno a uno stato in cui siamo noi stessi a erigere questa legge. Per gli antichi - ammettiamo per un istante questa generalizzazione - sarebbe assurdo essere sé stessi la fonte della legge: questa è inscritta nell'ordine cosmico oppure proviene da una rivelazione divina. Nei due casi, quindi tanto ad Atene che a Gerusalemme, si è tanto più virtuosi quanto meglio ci si conforma a questa legge venuta da altrove. Per i moderni, invece, non c'è alcun merito morale a sottomettersi semplicemente alla legge; il merito incomincia con la libertà e si guadagna solo se l'atto in questione è frutto della propria volontà.

Il secondo tratto che separa le due concezioni del bene consiste nel passaggio dall'oggettività all'intersoggettività. Nel mondo antico, l'ideale è quello di una vita buona, che non esclude ma neppure tematizza la relazione con l'altro. Il saggio è semmai piuttosto colui che vive ritirato, lontano dagli uomini. Il cambiamento, qui, si prepara già nella religione giudeo-cristiana. Tutta la Legge, dice Cristo, si riassume in questi due comandamenti: amare Dio, amare il prossimo come sé stessi. E precisa: Dio è in ogni uomo, per quanto umile sia; ogni volta che ci si è presi cura di quest'uomo, è l'amore di Dio che ha operato. Dio si manifesta agli uomini attraverso l'alterità umana. L'ideale non è più quello dell'eccellenza o della perfezione, ma della beneficenza, un rapporto necessariamente intersoggettivo.

E' vero che, nella prospettiva religiosa, l'amore delle creature è a sua volta stimato solo nella misura in cui conduce all'amore del Creatore. Ma tutta l'evoluzione dell'umanesimo occidentale, dal rinascimento all'illuminismo, consisterà nel preservare questo ideale di benevolenza e di beneficenza,

liberandolo dalla cauzione divina iniziale. Per gli umanisti, il bene può esistere solo in seno alla comunità umana, non nell'individuo preso isolatamente. «Solo diventando socievole [l'uomo] diventa un essere morale», osserva Rousseau, che tuttavia predilige la solitudine. Per di più, l'altro deve essere favorito rispetto al sé. «Più le sue cure saranno dedicate alla felicità altrui» prosegue Rousseau «e meno [l'uomo] si ingannerà su ciò che è bene o male» (27). Per questo, a sua volta, Kant insiste sull'impossibilità di permutare gli elementi di ciò che chiama i fini morali dell'uomo, «la mia perfezione personale» e «la felicità altrui» (28): se l'individuo si occupasse della propria felicità, non sarebbe che un egoista; se tutti i suoi sforzi mirassero solo alla perfezione altrui, non sarebbe che uno di quegli insopportabili moralisti che vedono la pagliuzza nell'occhio altrui ma non la trave nel proprio. Si potrebbe aggiungere: trattare il prossimo come noi stessi deriva dalla giustizia (obbediamo tutti alle stesse leggi); trattarlo meglio di noi stessi, sia per amore che per senso del dovere, ci fa entrare nel regno della morale. E' così che si può capire la formula di Lévinas che evoca «l'umanesimo dell'altro uomo», un'altra maniera di dire che l'atto morale è, ai nostri occhi di moderni, necessariamente disinteressato. «L'unico valore assoluto», scrive Lévinas «è la possibilità umana di dare una priorità all'altro rispetto a sé» (29). Questa descrizione del giudizio morale non è ancora sufficiente. Immaginiamo adesso la situazione seguente: un personaggio pubblico si sceglie un ruolo permanente, quello che gli permette di assumere, presso la propria comunità, la difesa sistematica degli altri e la critica costante dei suoi. Per questo, il merito morale di colui che enuncia questi giudizi non ci sembra molto più grande. Perché? Conosciamo bene, infatti, questo nuovo ruolo. E' quello dell'antico profeta che fustiga il proprio popolo perché vive nel peccato; o anche quello del viaggiatore che canta l'elogio delle popolazioni lontane (i «buoni selvaggi») con

l'unico scopo di opprimere meglio la sua. E' quello, più recentemente, dello scrittore che si prende per la coscienza della nazione e si batte eternamente il petto, assimilando il proprio gruppo al ruolo - aborrito - dell'aggressore o del carnefice. E' il tedesco per il quale i tedeschi sono il peggior popolo della terra, l'americano per il quale la storia degli Stati Uniti è una successione ininterrotta di aggressioni imperialistiche e di ingiustizie razziali. Ora questa nuova posizione, quella, appunto, del moralizzatore, ha ugualmente come risultato di vietare all'individuo che l'adotta la via della morale.

Si potrebbe ricordare qui un altro atteggiamento nutrito di buoni sentimenti, ma che finisce per impedire qualunque gesto autenticamente morale: quello della compassione automatica. Vi siamo tutti spinti per il modo in cui circola l'informazione nella nostra società. Non appena si verifica una guerra, un massacro, una carestia, un disastro naturale, le immagini di cadaveri, di feriti non curati, di adulti in lacrime, di bambini emaciati riempiono gli schermi della televisione, fino a quelle che ci strappano un grido: «Bisogna che questo cessi!» e subito ci sentiamo pronti a versare il nostro sacco di riso o il nostro contributo, per modesto che sia, alla buona causa. Questa compassione vale, beninteso, più dell'indifferenza, ma ha anche degli effetti secondari indesiderabili: quelli di trasformare sistematicamente, come dice Brauman, il male in sventura, di sostituire l'analisi politica «fredda» con l'eruzione di sentimenti e, nello stesso tempo, di confortare la nostra buona coscienza, schierandoci valorosamente dalla parte delle vittime. La mia breve presentazione dell'etica moderna non era dunque sufficiente. Non basta dire che bisogna preferire gli altri a sé stessi, ancor meno di arrogarsi il ruolo di chi dà lezioni morali. Bisogna quindi ritornare, una volta di più, sull'atto morale.

Osserviamo per un istante l'evoluzione del bambino. Il momento fondatore è la distinzione del bene e del male, e il piccolissimo essere umano vi è condotto dal piacere che prova a essere circondato e vezzeggiato dalle persone che gli sono prossime, come dal dispiacere a esserne separato. Queste esperienze affettive contengono il germe delle categorie etiche: il bene è ciò che è bene per lui, lo stesso per il male. Non bisogna sottostimare questo primo passo: senza l'amore primario, senza la certezza iniziale di essere circondato di cure e di carezze, il bambino rischia di crescere in uno stato di atrofia etica, di nichilismo radicale; e, divenuto adulto, di compiere il male senza averne la minima coscienza. Questo primo passo nell'acquisizione del senso morale, la distinzione stessa del bene e del male fondati sull'amore, non è tuttavia sufficiente. Divenuto un po' più grande, integrato nell'ambiente dei suoi pari, il bambino fa una seconda scoperta, che a volte vive in modo doloroso: è la necessità di dissociare la coppia bene e male da quella di io e altri, ovvero - sostituendo l'identità collettiva a quella individuale - di noi e gli altri. Noi non siamo necessariamente un'incarnazione del bene, né gli altri necessariamente peggiori di noi; incominciamo dunque a superare il nostro egocentrismo.

Una terza tappa può allora avviarsi, e allora soltanto, anche se coloro che vi accedono non sono numerosi; nel corso di quest'ultima, si rinuncia a ogni ripartizione esclusiva e definitiva del bene e del male, senza peraltro cessare di distinguerli; ciò che si combatte e supera ormai non è più il nichilismo né l'egoismo, ma il manicheismo. Sarebbe infatti ugualmente nefasto, se non di più, vedere sempre il male in sé stessi o nel proprio gruppo, e il bene negli altri. Il fatto che un'azione serva il nostro interesse non ci permette assolutamente di sapere se essa è «buona» o «cattiva».

Si può capire adesso perché esitiamo ad accordare un grande prestigio morale al personaggio che biasima

sistematicamente i suoi e gli altri: sentiamo che il ruolo che si è riservato in seno alla propria comunità è un ruolo sufficientemente gratificante per lui. Egli è colui che detiene i valori morali, che mostra agli altri la retta via, che ha il privilegio della virtù. «Siamo tutti colpevoli», dice, «ma io meno di voi, perché sono io che lo dico». Il nostro contemporaneo che procede così non può più essere accusato di etnocentrismo né di xenofobia. E' in rapporto al suo gruppo che assume un ruolo vantaggioso, quello del guardiano dei valori - assicurando, così, la propria gratificazione.

Nello stesso tempo, egli non rompe veramente l'associazione iniziale fra noi e il bene, gli altri e il male; si accontenta di rovesciarla e resta dunque sempre manicheo. La sua debolezza risiede nel carattere sistematico della distribuzione: anziché cercare il bene e il male, decide innanzitutto i luoghi in cui li troverà. Per sfuggire a questa nuova trappola, bisogna essere capaci di staccarsi dal proprio gruppo d'origine, senza peraltro identificarsi con il gruppo opposto e dargli sistematicamente ragione.

Comprendere la necessità di superare questa terza tappa è essenziale. Al punto di partenza del totalitarismo, ricordiamolo, si trovava la distinzione manichea del mondo in esseri buoni e cattivi, da favorire o da eliminare. Auschwitz e Kolyma non sono che l'arrivo estremo di questa divisione inaugurale; e noi vi partecipiamo quando vediamo come puri nemici da sopprimere i protagonisti di ciò che giudichiamo essere il male. Se dobbiamo diventare totalitari per vincere il totalitarismo, esso rimarrebbe comunque il vincitore.

Noi accettiamo tutto questo in astratto, e tuttavia è difficile tenerci a queste conclusioni. E per ragioni evidenti: la tentazione manicheistica e l'illusione egocentrica sono legate alle nostre inclinazioni più intime, e la maggioranza delle nostre reazioni spontanee di fronte alle avversità vi

discendono. C'è da stupirsi, allora, di ritrovarle nei diversi movimenti ideologici che la nostra storia ha conosciuto?

Le grandi narrazioni.

Tali sono i nostri criteri. Ma a che cosa li applicheremo? I fatti che costituiscono il passato non ci arrivano allo stato bruto; si presentano sotto forma di narrazioni.

La narrazione storica di un atto che non è moralmente neutro può andare nel senso del bene o del male; e concerne almeno due protagonisti, l'agente e il paziente. Ciò permette di distinguere, in ogni narrazione storica che implica una considerazione di valore, quattro ruoli principali: posso essere stato il benefattore, o il beneficiario di questo atto, così come il malfattore o la sua vittima. A prima vista, solo due di questi ruoli sono chiaramente marcati sul piano dei valori - il benefattore e il malfattore -, mentre gli altri due restano neutri perché passivi, il beneficiario e la vittima. In realtà, questi due ultimi ruoli sono, per la forza della loro relazione con i due primi, connotati moralmente: essere beneficiario di un atto è una situazione ben meno gloriosa che esserne l'agente, perché segna il momento della nostra impotenza; essere vittima di un misfatto è evidentemente più rispettabile che esserne il responsabile. Riconosciamo qui i due grandi tipi di costruzione storica: la narrazione eroica, che canta il trionfo dei nostri; e la narrazione «vittimaria» (se si può usare questo termine), che dei nostri racconta la sofferenza.

Ci si potrebbe stupire di vedere figurare qui le vittime a fianco degli eroi - che tutti ammirano. Che cosa ci sarebbe di gradevole nel fatto di essere vittima? Nulla, sicuramente. Ma se nessuno vuole essere una vittima, numerosi invece sono quelli che vogliono esserlo stato, senza più esserlo: essi aspirano allo "statuto" di vittima. La vita privata conosce bene questo

scenario: un membro della famiglia si impadronisce del ruolo di vittima perché, così, può attribuire a quelli che lo circondano il ruolo assai meno invidiabile del colpevole. Essere stato vittima vi dà il diritto di lamentarvi, di protestare e di reclamare; anziché rompere ogni

legame con voi, gli altri sono obbligati a rispondere alle vostre domande. E' più vantaggioso restare nel ruolo di vittima che ricevere una riparazione per l'offesa subita (supponendo che tale offesa sia reale); al posto di una soddisfazione puntuale, si mantiene un privilegio permanente: l'attenzione e dunque la riconoscenza degli altri vi sono costantemente garantite. La potenza della narrazione vittimaria è illustrata, a tutt'altro livello, dalla storia della passione di Cristo, pietra angolare della religione cristiana. Ciò che è vero degli individui lo è ancora di più dei gruppi. Se si arriva a stabilire in modo convincente che il tale gruppo è stato vittima di un'ingiustizia nel passato, questo gli apre nel presente un credito inesauribile. Se la società riconosce che i gruppi, e non solo gli individui, hanno dei diritti, tanto vale approfittarne; ora, più grande è stata l'offesa nel passato, più grandi saranno i diritti nel presente. Anziché dover lottare per ottenere un privilegio, lo si riceve d'ufficio, per la sola appartenenza al gruppo un tempo sfavorito. Di qui la competizione accanita per ottenere non, come fra paesi, la clausola della nazione favorita, ma quella del gruppo più sfavorito.

Gli afro-americani forniscono un esempio eloquente di tale condotta. Vittime incontestabili dello schiavismo come della discriminazione razziale, condannando risolutamente queste ingiustizie, non desiderano affatto, in compenso, abbandonare il ruolo dell'ex vittima, che assicura loro un privilegio morale e politico durevole. E' ciò che ha capito Louis Farrakhan, capo della «Nazione d'Islam»: «Che cosa sono sei milioni di ebrei morti, del resto, fuori dell'America?» afferma. «L'olocausto del popolo nero è stato cento volte peggiore dell'olocausto degli

ebrei». A vittima, vittima e mezza; è ciò che Jean-Michel Chaumont ha potuto chiamare la «concorrenza delle vittime» (30). E' una politica augurabile? Ai nostri giorni, voci convincenti affermano che una parte non trascurabile degli insuccessi degli afro-americani proviene non solo dalle discriminazioni di cui soffrono nel presente, ma anche dalla loro incapacità di superare il passato traumatizzante, quello dello schiavismo e delle sue estorsioni; e dalla tentazione che ne consegue, come ha scritto Shelby Steele, di «sfruttare questo passato di sofferenze come una fonte di poteri e di privilegi» (31).

E' importante osservare che le gratificazioni ottenute dallo statuto di vittima non hanno alcun bisogno di essere materiali. Il debito è simbolico, e al suo fianco i vantaggi materiali sono derisori. I benefici ottenuti dal membro del gruppo che ha acquisito lo statuto di vittima sono di tutt'altra natura, come ha ben visto Alain Finkielkraut: «Altri avevano sofferto, e io perché ero loro discendente ne raccoglievo tutto il beneficio morale. [...] Il lignaggio faceva di me il concessionario del genocidio, il suo testimone e quasi la sua vittima. [...] Paragonato a una simile investitura, ogni altro titolo mi sembrava miserabile o derisorio» (32).

Due di questi ruoli sono dunque favorevoli al soggetto, quelli dell'eroe benefattore e della vittima innocente, e due gli sono sfavorevoli, quelli del malfattore e del beneficiario passivo. Se, durante l'evocazione del passato del nostro gruppo, lo identifichiamo con le figure positive, ci gratifichiamo direttamente attribuendoci la bella figura; lo stesso accade se, parallelamente, collochiamo gli altri nel ruolo del beneficiario impotente dell'azione eroica o in quello del malfattore. Questa descrizione, tanto rituale quanto gradevole, non produce evidentemente alcun beneficio morale per colui che la enuncia. Si sa che la storia è sempre stata scritta dai vincitori, perché il diritto di scrivere la storia era uno dei privilegi che vi

concedeva la vittoria. Nel corso del nostro secolo è stato spesso chiesto che al posto o almeno a fianco di questa storia dei vincitori figurasse anche quella delle vittime, dei sottomessi, dei vinti. Questa esigenza è più che legittima sul piano strettamente storico, perché ci invita a conoscere dei pezzi interi del passato prima ignorati. Ma, sul piano etico, dichiararci vittime non ci conferisce nessun merito supplementare. Che ci riconosciamo negli eroi o nelle vittime, negli aviatori che terminano la seconda guerra mondiale o nella popolazione passiva che subisce l'inferno dell'annientamento atomico, noi siamo sempre dalla parte degli «innocenti» e dei «buoni».

La sola opportunità che abbiamo di progredire sulla scala della morale consisterebbe nel riconoscere e nel combattere il male in noi stessi. Ricordare il fatto che «i miei» hanno potuto, a loro volta, essere agenti del male o destinatari passivi dell'impresa eroica degli altri, vedere in questi altri vittime o benefattori, ora non porta all'individuo nessun beneficio diretto; è solo in questo modo, tuttavia, che gli diventa possibile impegnarsi in un esame critico della propria identità collettiva, mettere la felicità altrui e la perfezione personale al di sopra dei propri interessi, e impegnarsi dunque in un'azione morale. Ricordarsi delle pagine del passato in cui il nostro gruppo non è né puro eroe né, del resto, pura vittima sarebbe, per gli autori di queste narrazioni storiche, un atto di valore morale superiore. Non c'è beneficio morale possibile per il soggetto se la sua evocazione del passato consiste nel fare bella figura, ma solo se, al contrario, essa gli fa prendere coscienza delle debolezze o degli errori del suo gruppo. La morale è disinteressata o non è tale.

La mia classificazione dei ruoli e dei loro effetti morali rischia di sembrare troppo astratta; prendiamo quindi alcuni esempi per vedere se è vero che ci si procura piacere collocandosi sia nel ruolo dell'eroe, sia in quello della vittima.

Il 9 maggio 1945 è per i russi della seconda metà del secolo il giorno della vittoria finale sul nazifascismo, la fine di una guerra che è costata al paese più di venticinque milioni di morti; è dunque alla commemorazione del loro ruolo eroico che gli uomini russi si dedicano più volentieri. Ma, per i popoli dell'Europa dell'Est, questa data simboleggia la loro entrata sotto le grinfie sovietiche, essa annuncia una nuova schiavitù e non una liberazione.

Il passato è fatto di avvenimenti molteplici, dal significato indeterminato; sono i protagonisti presenti che decidono di dotare quegli avvenimenti di un valore indiscutibile. Lo stesso 8 maggio 1945 è per i francesi un giorno di orgoglio nazionale, perché i generali francesi partecipano, a fianco dei loro colleghi americani, inglesi e russi, alla firma della capitolazione tedesca. Non piace ricordare, in compenso, che questa data è anche quella dell'anniversario dei massacri di Sétif in Algeria. La popolazione algerina aveva creduto ingenuamente che, come i francesi si erano liberati dei tedeschi, così gli algerini potevano, a loro volta, liberarsi dei francesi. Questi, al contrario, a seguito della seconda guerra mondiale, cominciavano a nutrire alcuni dubbi sul loro ruolo di potenza mondiale, e si aggrappavano più fortemente al loro impero disteso su numerosi continenti; era la disfatta iniziale subita da parte dei tedeschi che li rendeva così intransigenti di fronte agli algerini. Il risultato della manifestazione di Sétif è una repressione il cui numero esatto di vittime resta molto incerto, poiché le stime variano fra 1500 e 45 mila persone.

Si potrebbe illustrare la stessa configurazione rievocando un altro episodio della storia recente (sul quale dovrò ancora ritornare): quello delle bombe atomiche sganciate su Hiroshima e Nagasaki, e la controversia suscitata dal progetto di esposizione di "Enola Gay", il bombardiere di Hiroshima, allo Smithsonian Institute. John Dower, storico americano specialista del Giappone moderno, ha dedicato alla questione

numerosi studi; egli mostra come, secondo che la storia sia raccontata nell'ottica degli americani o dei giapponesi, essa venga rappresentata e valorizzata in modo interamente diverso. Nessuno inventa i fatti o falsifica le fonti: la selezione e la combinazione dei dati iniziali sono sufficienti. Da parte americana si preferisce «una narrazione eroica o trionfale, in cui le bombe atomiche rappresentano il colpo finale assestato a un nemico aggressivo, fanatico e selvaggio». Da parte giapponese, invece, ciò che predomina è una «narrazione di vittimizzazione», nella quale «le bombe atomiche sono diventate il simbolo di una specie particolare di sofferenza - abbastanza simile all'olocausto per gli ebrei» (33). Al museo di Hiroshima ci si è compiaciuti nel ruolo esclusivo di vittima, senza sollevare la minima questione concernente la responsabilità del governo giapponese nello scoppio e nel proseguimento della guerra, né nei trattamenti disumani che i prigionieri di guerra o le popolazioni civili sottomesse subivano da parte dei giapponesi. Un grande parco, dentro il quale troneggiano il museo e un monumento funebre contenente i nomi delle 176.964 vittime della bomba, permette a un milione e mezzo di visitatori annui di commemorare questo avvenimento con emozione; ma il monumento alla memoria dei 20 mila coreani, presenti sui luoghi in quanto lavoratori forzati e uccisi nello stesso momento, è situato fuori da questo territorio sacro. D'altronde nulla nella città di Hiroshima, città essenzialmente militare prima della guerra, ricorda i massacri di Nanchino, perpetrati in Cina nel 1938 dall'esercito giapponese, e precisamente dalle guarnigioni di stanza a Hiroshima, massacri le cui vittime ammontano a circa 300 mila. E' chiaro che tanto gli avvocati americani della narrazione eroica che i difensori giapponesi della narrazione di vittimizzazione si limitavano, gli uni e gli altri, a promuovere «i loro».

Questa differenza si è esacerbata durante le commemorazioni per il cinquantesimo anniversario, nel 1995, dell'esplosione atomica. L'aereo che ha lanciato la bomba su Hiroshima, "Enola Gay", doveva figurare al centro di un'esposizione che si proponeva di mostrare al tempo stesso l'avvenimento nella sua complessità. Tuttavia, per la pressione di ex combattenti e di altri gruppi patriottici, presto sostituiti dagli eletti della nazione, il progetto di esposizione è stato annullato, perché giudicato offensivo per la memoria: non collocava più gli americani nel ruolo dell'eroe-benefattore, vincitore del militarismo del Giappone, ma suggeriva che essi erano responsabili di un massacro non interamente giustificato.

A che cosa somiglierebbe una narrazione in cui l'autore evita di identificarsi tanto nell'eroe quanto nella vittima? John Dower ce ne offre l'esempio nel suo studio delle reazioni americane e giapponesi all'anniversario di Hiroshima. Poteva riconoscersi in ciascuno dei due gruppi: appartenente all'uno, il lavoro lo ha condotto a conoscere intimamente l'altro. Risultato, il titolo che ha dato a questa terza versione dei fatti, dopo «Hiroshima come vittimizzazione» (il punto di vista giapponese) e «Hiroshima come trionfo» (il punto di vista americano), è: «Hiroshima come tragedia».

Perché una tragedia? Sicuramente, innanzitutto, perché la storia ha una predilezione per gli avvenimenti gravi: la felicità non fa evento, la narrazione idilliaca non è un ospite frequente delle opere storiche. Poi perché, nella storia, il bene e il male non si incarnano mai allo stato puro. La seconda guerra mondiale (in questo assai diversa dalla prima) potrebbe tuttavia passare per un buon candidato alla ripartizione senza equivoco: se Hitler incarna incontestabilmente il male, ogni lotta contro di lui non è forse marcata con il segno del bene? Ma ragionare così significa ammettere che il fine giustifica i mezzi e che, per vincere il nemico, va benissimo imitarlo. Fino

al 1942, i governi britannico e americano denunciano la distruzione delle popolazioni civili come un atto di barbarie; ma a partire da questa data, riprendono questa tattica a loro volta. Nel febbraio del 1945, quarantamila persone appartenenti alla popolazione civile saranno uccise dai bombardamenti di Dresda. Nel marzo dello stesso anno, centomila civili moriranno nello stesso modo a Tokyo; Hiroshima e Nagasaki devono ancora arrivare. Gli autori di questi atti, conclude Dower, «divennero eroi con il sangue delle donne e dei bambini sulle loro mani e, da questo punto di vista, i protagonisti di una narrazione tragica piuttosto che trionfalistica». La vecchia vittima ha imitato il vecchio malfattore.

Tragedia: la parola designa propriamente, ricordiamolo, non solo sofferenza e miseria; non solo assenza del bene; essa può anche insinuarsi nella narrazione di vittimizzazione. No, la tragedia risiede nell'impossibilità del bene: qualunque sia la soluzione scelta, essa genera le lacrime e la morte. La causa degli alleati è incontestabilmente superiore a quella dei nazisti tedeschi o dei militaristi giapponesi, contro i quali la guerra è giusta e necessaria; tuttavia, essa provoca una sciagura che non si può scacciare con un gesto della mano con il pretesto che è «quella degli altri». La piccola gavetta di un bambino di dodici anni polverizzato a Hiroshima, questo contenitore preservato dal caso, con il riso e i piselli carbonizzati dall'esplosione atomica, pesa quasi quanto la fortezza volante "Enola Gay". E' infatti la sua presenza, fra gli oggetti prestati dal museo di Hiroshima all'istituzione americana, che ha reso inaccettabile l'esposizione per i vecchi eroi. Se si ha il coraggio di pensare simultaneamente al bombardiere e alla gavetta, non si può sfuggire a una visione tragica della storia.

IL SECOLO DI DAVID ROUSSET

David Rousset è nato nel 1912 ed è morto nel 1997. Prima della guerra milita nel partito socialista, poi nei gruppi trockijsti. Arrestato per atti di resistenza nell'aprile 1943, sarà mandato a Buchenwald, da cui uscirà nell'aprile 1945. Di ritorno in Francia, pubblica due libri che ottengono una grande risonanza: "L'universo concentrazionario", nel 1946, coronato dal premio Renaudot, al tempo stesso narrazione e analisi del sistema repressivo nazista; e "I giorni della nostra morte", nel 1947, che si presenta come una finzione polifonica, sintesi di numerosi racconti di deportati. Queste due opere impongono per anni il termine «concentrazionario» e l'immagine di ciò che è stata la vita dei campi per un deportato politico. Negli anni seguenti, Rousset prosegue la sua lotta politica (a un certo punto sarà deputato dell'Assemblea nazionale) e pubblica altri libri di storia e di riflessione.

Ciò che rende David Rousset eccezionale non è che sia stato militante, deportato, sopravvissuto o testimone, ma il fatto che sia lui che, fra tutte le ex vittime, intraprenda nel 1949 la lotta politica contro i campi ancora esistenti in quel momento. Il 12 novembre di quell'anno, pubblica un appello agli ex deportati dei campi nazisti perché prendano in mano l'inchiesta sui campi sovietici, sempre in attività. Questo appello produce l'effetto di una bomba: i comunisti sono fortemente rappresentati fra gli ex deportati, e la scelta fra le due lealtà è lacerante; in seguito all'appello, numerose federazioni di deportati si scindono in due. Altri ex deportati sosterranno Rousset in questa lotta, ma è lui che prende l'iniziativa, lui che agisce con abnegazione. E' un atto coraggioso: sarà

immediatamente e violentemente attaccato. I suoi vecchi amici lo lasciano, persino il suo compagno di campo, il comunista tedesco Emil a cui è dedicato "I giorni della nostra morte"; altri cambiano marciapiede quando lo incrociano per strada. La stampa comunista («Les Lettres françaises») copre Rousset di ingiurie, ciò che lo conduce a intentarle un processo per diffamazione (Margarete Buber-Neumann andrà a testimoniare). I suoi vecchi amici di sinistra lo ripudiano. Sartre e Merleau-Ponty firmano su «Les Temps modernes» (nel gennaio 1950) un articolo intitolato «I giorni della nostra vita», in cui tagliano i ponti con il vecchio compagno. «La verità è che anche l'esperienza di un assoluto come l'orrore concentrazionario non determina una politica», scrivono, giustificando così il loro rifiuto di condannare l'Unione Sovietica - e fornendo una schiacciante dimostrazione dell'irresponsabilità politica negli intellettuali francesi più in vista all'epoca. Non solo Rousset non si scoraggia, ma è recidivo. In quello stesso mese di gennaio 1950 fonda con un gruppo di ex deportati una Commissione internazionale contro il regime concentrazionario (la C.I.C.R.C.), che deve indagare sui campi di concentramento ancora in attività - ovunque essi si trovino. Le convinzioni politiche, religiose o filosofiche dei fondatori sono le più svariate; li riuniscono solo l'esperienza di essere stati rinchiusi nei campi nazisti e la certezza unanime che, nel mondo in cui vivono, l'urgenza più grande è di fare scomparire gli altri campi. Davanti al rifiuto delle autorità sovietiche di accogliere la sua domanda di indagare nel loro paese, la commissione convoca, nel 1950 una seduta pubblica a Bruxelles nel corso della quale un tribunale d'onore, composto da personalità di diversi paesi (Germaine Tillon rappresenta la Francia), stabilisca lo stato delle conoscenze sul sistema concentrazionario sovietico; Rousset vi svolge il ruolo di procuratore pubblico.

Negli anni seguenti, fino al 1961, la commissione intraprende numerose attività. Senza saperlo, Rousset ha inventato il principio delle ONG, le organizzazioni non governative, che agiscono fuori dal quadro degli stati ma esercitano una pressione su questi facendo appello all'opinione pubblica. E' vero che la divisione del mondo in due campi antagonisti e l'atmosfera di guerra fredda non favoriscono allora l'azione di simili organismi «umanitari», come oggi li chiamiamo. Ma questo non ferma Rousset, e la commissione si mette al lavoro. Bisogna innanzitutto costruire una documentazione affidabile: migliaia di testimoni vengono interrogati, i loro racconti analizzati e confrontati gli uni con gli altri; documenti sono raccolti, tradotti e pubblicati. A partire da qui, l'azione pubblica diventa possibile: interpellare i governi, depositare querele presso tribunali, informare la stampa. Ciò che Rousset ha costituito è un po' Amnesty International "avant la lettre"; i suoi numerosi interventi porteranno i loro frutti, in particolare nei paesi «capitalistici».

Rousset dedica con abnegazione dodici anni della propria vita alla ricerca di questo scopo. Il lavoro dei membri della commissione è tuttavia doppiamente ingrato. Non disponendo di mezzi finanziari, non possono contare che sull'azione benevola, ciascuno essendo d'altronde obbligato a guadagnarsi la vita; le riunioni si tengono in cucina, nell'appartamento dell'uno o dell'altro. Nello stesso tempo, sulla stampa «progressista», le voci più ascoltate dall'opinione pubblica li coprono di obbrobri: sono agenti degli americani! dei nemici della pace! dei bugiardi matricolati! Per proseguire, bisogna restare insensibili alla valanga di calunnie e di ingiurie che si rovescia su di loro, accettare di vedere i vecchi amici allontanarsi, o ricevere l'appoggio di coloro che non si stima. Germaine Tillon lo ricorderà cinquant'anni più tardi: «Per difendere il Giusto e il Vero, a volte bisogna affrontare grandi sofferenze che possono arrivare fino alla morte (ma con il

sostegno continuo e profondo di restare così i prossimi del nostro prossimo). Un altro coraggio è richiesto quando Verità e Giustizia esigono che affrontiamo "anche" il nostro prossimo, i nostri compagni, i nostri amici... Questi due coraggi, David Rousset li ha avuti» (1).

In certi giorni, persino nei più decisi si insinua il dubbio, e anche la tentazione ben comprensibile di rinunciare a una lotta apparentemente disperata. Rousset e i suoi amici restano, come tutti gli altri uomini, «costantemente paralizzati dai nostri affetti o dai nostri odi che sanno trovare nell'ambiguità delle cose tante sottili ragioni per truccare le nostre viltà». Se continuano ad agire è perché, segnati nel più profondo del loro essere dall'esperienza dolorosa di deportati, sanno che «là dove suona la campana concentrazionaria, essa suona per loro». Malgrado tutti gli inconvenienti, ciò dà loro la sensazione di compiere l'opera «più necessaria e salutare dopo l'ultima guerra» (2). E bisogna ben dirlo: il solo mezzo di combattere i campi a quell'epoca consiste nell'esercitare una pressione dall'esterno sui governi totalitari.

Se avesse voluto occuparsi prima di tutto di sé stesso, Rousset avrebbe passato il resto della propria vita a ricordare il passato, a leccarsi le ferite, a nutrire risentimento nei confronti di quelli che gli avevano inflitto un'offesa incancellabile. Privilegiando la preoccupazione per gli altri, sceglie di trasformare l'esperienza passata in movente d'azione nel presente, all'interno di una situazione nuova di cui non è protagonista, che conosce solo per analogia o dall'esterno. E' così che comprende il proprio dovere di ex deportato, ed è per questo che si rivolge prioritariamente - questo è essenziale - ad altri ex deportati. «Voi non potete rifiutare questo ruolo di giudice», dice loro. «E' precisamente il compito più importante per voi, ex deportati politici [...] Gli altri, quelli che non furono mai concentrazionari, possono difendersi con la povertà dell'immaginazione, l'incompetenza. Noi siamo, noi, dei

professionisti, degli specialisti. E' il prezzo che dobbiamo pagare al surplus di vita che ci è stata accordata» (3). Il dovere degli ex deportati è indagare sui campi presenti. Contrariamente a ciò che preconizzano Sartre e Merleau-Ponty, è in questa esperienza essenziale che si fondano le buone scelte politiche - questa esperienza che ha inoculato loro ciò che Rousset chiama la «folia della verità e della giustizia».

Una tale scelta implica evidentemente che si accetti il paragone fra i campi nazisti e quelli sovietici. Rousset conosce i rischi dell'operazione. Certe differenze sono irriducibili: non ci sono in URSS campi di sterminio; per il momento, questi non si prestano all'estrapolazione né alla generalizzazione. Ma non conducono neppure a un'azione nel presente, solo allo stupore muto e alla compassione senza fine per le loro vittime. Il fenomeno concentrazionario è comune ai due regimi, e le altre differenze, peraltro reali, non giustificano l'abbandono del paragone. Esso rimane per Rousset lo strumento di lavoro più prezioso, perché, conducendo dal conosciuto allo sconosciuto, permette la comprensione. Sorge allora una seconda questione: non si deve forse generalizzare ancora e assimilare le sofferenze nei campi all'«universale lamento secolare dei popoli», a ogni infelicità, a ogni ingiustizia? C'è in effetti il pericolo che il paragone si diluisca in analogia universale, la notte in cui tutte le vacche sono nere. Sarebbe non solo condannarsi alla paralisi davanti all'enormità del compito, ma, in più, misconoscere il fatto che i campi non rappresentano un'ingiustizia fra le altre, ma il più grande decadimento a cui sia stato condotto il genere umano nel ventesimo secolo. Come dice Rousset al suo processo: «La sventura concentrazionaria non è misurabile con tutte le altre» (4). Rousset generalizza, ma in modo limitato; non fa sparire l'identità dei fatti, li mette solo in relazione gli uni con gli altri. E «non misurabile» non vuole dire «senza legame»: l'estremo è in germe nella

quotidianità. Bisogna tuttavia saper distinguere fra germe e frutto. Mantenere questo equilibrio è una preoccupazione costante in Rousset. Da una parte, osservare il senso di una scala dei valori e dei delitti, denunciare «le equivalenze ipocrite, i negri degli stati del Sud che pesano il peso della Kolyma». Da un'altra, non impedirsi nessuna azione contro le ingiustizie correnti, reputate pallide di fronte al male assoluto. «Con il pretesto dell'incommensurabile differenza, bisogna [...] tacere sulle torture in Algeria?» (5). E' proprio ciò che caratterizzerà l'attività della commissione: pubblicherà i risultati delle sue indagini riguardanti tanto i campi di lavoro in URSS e in Cina quanto le prigionie in Spagna e in Grecia, la reclusione in Tunisia e la tortura in Algeria. L'indagine sulle prigionie algerine di un gruppo di ex deportati, fra cui, dalla parte francese, Germaine Tillion e Louis Martin-Chauffier, mostra che è necessario restare critici verso il proprio paese, anche se non vi regna un regime totalitario.

Ho avuto occasione di analizzare altrove il processo di Rousset (6); qui vorrei attaccarmi a un'altra questione: in che modo Rousset è giunto a compiere un atto così meritorio, quali forze lo hanno preparato a questo destino eccezionale? Cercherò la risposta nella narrazione della sua esperienza concentrazionaria, "I giorni della nostra morte".

Ciò che colpisce innanzitutto, se oggi leggiamo questo libro, è il posto che vi occupano i dibattiti politici. Rousset ha voluto ricostruire tutti gli scontri, tutte le posizioni allora assunte dai deportati politici. Altri superstiti racconteranno, al ritorno, il dettaglio della vita quotidiana, l'elenco dell'esperienza individuale. Anche Rousset ne è capace, come dimostra la sua narrazione di viaggio, fra Drancy e Buchenwald; ma non è quello che gli interessa principalmente. Simili ai personaggi di Tucidide, anche i suoi discorrono continuamente - al punto che il lettore odierno può trovare fastidiose certe pagine. Esse tuttavia testimoniano la prospettiva scelta da Rousset per

raccontare la propria esperienza: egli non fa della letteratura gratuita, né della morale né della filosofia; ha vissuto nel campo una vita politica, ed è da politico che ragiona una volta liberato. I comunisti, nei campi, sognano una società che contribuiranno a costruire dopo la liberazione, una società da cui sarà bandita qualunque barbarie. I suoi sogni non coincidono con i loro, ma egli non esita a dichiarare, rivolgendosi alle sue guardie tedesche: «Ho sempre combattuto i capitalisti. Bisogna sbarazzarsi di loro e del loro sistema. Bisogna, dopo la guerra, costruire in Europa un'economia unificata e pianificata, nel quadro di autentiche democrazie popolari».

E' questo progetto politico che orienta subito l'atteggiamento del deportato David Rousset. Oggi siamo abituati a pensare che, una volta sormontate, le immense difficoltà iniziali, i più coraggiosi fra i deportati fossero innanzitutto animati da un desiderio di testimoniare, di lottare contro l'oblio, di preservare una traccia della barbarie dei carnefici e dell'umanità delle vittime. Ma un simile progetto non sarebbe bastato a Rousset. Egli non può accontentarsi di ricordare, reiterare, rimuginare, mantenere in vita il passato; ciò che cerca, è comprendere per agire. «Dopo Buchenwald, senza tregua, mi ero sforzato di capire, di osservare scrupolosamente [...], di legarmi strettamente con i comunisti tedeschi, di preparare così, grazie a questa coabitazione cordiale, a questo apprezzamento quotidiano obbligatoriamente sincero [...], un clima favorevole a un esame politico comune dopo la guerra: questa esperienza dei campi doveva servirci, agli uni e agli altri, per costruire degli Stati Uniti socialisti d'Europa» (8). Le parole chiave qui sono: comprendere, politico, servire.

Fin dall'epoca della sua deportazione, dunque, Rousset si dice che la propria esperienza, per quanto dolorosa, non deve restare isolata né venire sacralizzata; bisogna sfruttarla in vista

di un progetto politico. Per questo, nel campo, il suo primo dovere è di fare di tutto per capire. Ci tornerà più tardi (in "Sulla guerra"): «Il dilemma è semplice ma imperativo. Lasciare che decida il caso o capire e agire. Agire non è sempre possibile. Ma è sempre possibile capire» (9). Alla formula «Qui non c'è un perché» delle S.S., riportata da Primo Levi, si oppone il desiderio di Rousset di domandare sempre: perché?

Un progetto politico, dunque. Tuttavia, un altro aspetto non meno sorprendente dell'universo rievocato in "I giorni della nostra morte", e che non va direttamente nel senso della politica abituale, è ciò che si potrebbe chiamare una dissoluzione delle categorie utili a designare i corpi collettivi - categorie a cui è abituata l'analisi politica. Nulla è più lontano dal quadro dipinto da Rousset che uno schema a due termini, i guardiani e i detenuti, i carnefici e le vittime. L'universo che egli rappresenta è fatto di stratificazioni e di suddivisioni molteplici. Fra i diversi gruppi di detenuti, la lotta per il potere è sovente feroce. I connazionali dei vari paesi non si comportano in modo simile; e neppure i vari gruppi sociali. Le convinzioni politiche modificano queste categorie: i comunisti non si confondono mai con i trockijsti, che a loro volta si distinguono dai democratici «borghesi». Il numero di anni trascorsi nel campo influenza fortemente il comportamento. E il risultato è questo: i campi sono un mosaico di atteggiamenti variati che non permette di cogliere nessuna classificazione semplice. «Il bianco non era sempre bianco né il nero, nero», riassume il biografo di Rousset, Emile Copfermann (10).

Fra i detenuti certi sono rassegnati, accettano di sottomettersi senza replica tanto agli ordini dei loro superiori quanto al desiderio di sfuggire alla fame, al freddo, alla fatica: è il «concentrazionario» di base, quello che si è lasciato trasformare in accordo con le esigenze che gli rivolge questo universo. Nessuno è al riparo da questo destino, e Rousset, che vi sfugge sovente, sa che può facilmente ricaderci. Avrebbe

preferito i rapporti disinteressati fra compagni; tuttavia, si accorge che cedendo il proprio tabacco a un kapò amico riceve all'improvviso un supplemento di zuppa e di pane. «Mangiavo. Avevo talmente fame! Ma quanto rimpiangevo questa fame; cosa non avrei dato per evitare questa esperienza» (11).

Altri detenuti non solo hanno accettato di sottomettersi, ma tengono a provare che tale sottomissione era inevitabile; non appena dispongono di un po' di potere, si applicano a costringere i compagni a comportarsi come loro. «Era una giustificazione di sé stessi distruggere negli altri la dignità, fare la magnifica dimostrazione che l'uomo non resiste, che basta immaginare le buone condizioni per rovinare tutti i valori». Un altro individuo si pone la stessa domanda per respingerla: «Non tutto dunque era merda nell'uomo? Questo dubbio doveva essergli insopportabile». Quest'uomo ha bisogno di vedere che tutti gli somigliano. «Vedermi [...] invischiato nella stessa disperazione, rompere a mia volta tutti i legami, negare l'ultima, l'estrema solidarietà, era per lui un trionfo, la giustificazione piena e intera del suo suicidio, il solo vero, il solo importante, quello che bestemmia la vita» (12).

Ma qual è questa dignità che certi individui cercano di distruggere e che altri tengono a preservare a ogni costo? Può essere, semplicemente, il fatto di lavarsi, cioè di non lasciarsi andare, di non cedere alla fatica. «Restare pulito nonostante tutto era salvare una parte della propria dignità, cioè resistere». O ancora, preferire il lavoro ben fatto, quello che indica l'eccellenza dell'operaio. Per altri deportati significava restituire colpo su colpo. «Il russo si è rifatto una dignità uccidendo». Colui che partecipa a un'organizzazione di resistenza si sa provvisto di una dignità che neppure la morte scalfirà. Un altro ha scelto di dare un senso alla propria vita preoccupandosi degli altri. «Hewitt ha trovato la via della propria resistenza personale, che è la decisione di sacrificarsi per gli altri. Aveva bisogno, per vivere, di avere il senso della

propria utilità, la certezza di colmare una funzione umana». Un altro ancora resiste a suo modo insegnando ai compagni la musica da camera di Mozart e aggiungendo così una scintilla di bellezza alla loro esistenza. «Una domenica sera suono. [...] Essi ascoltano ammirevolmente la musica. Ero felice» (13).

Una delle preoccupazioni costanti di Rousset è di rompere lo stereotipo delle nazionalità, e innanzitutto quello, molto tentante, dei tedeschi-tutti-nazisti. Questa equazione per lui è impossibile, non fosse che a causa dei detenuti politici, tedeschi, animatori della resistenza antinazista. Anche i guardiani non sono tutti fatti della stessa stoffa. Un "Kommandofuhrer" rifiuta di picchiare o anche di sorvegliare; partendo, augura ai detenuti di ritornare il più presto possibile a casa loro (è un personaggio eccezionale; subito dopo averlo descritto, Rousset aggiunge: «C'erano anche dei bruti»). Un altro "Meister" lascia ogni giorno una tartina ai suoi subordinati. Un altro «porta con dolcezza dei pomodoro o dei frutti». Rousset conclude: «La maggioranza di loro non era nazista. Ne avevano abbastanza del terrore e della guerra. Ma non sapevano che strada prendere. [...] Avevano perduto la fiducia in sé stessi e negli altri. Erano disperati e obbedienti» (14). Ciò che è vero dei tedeschi lo è anche delle altre nazionalità, russi, polacchi o francesi.

Questo rifiuto del determinismo nazionale è condiviso dai comunisti, che Rousset incontra ogni giorno. Ma in loro funge semplicemente da transizione verso un altro determinismo, sociale e politico stavolta, ma non meno rigido. Se un detenuto si comporta male, spiegano i compagni comunisti, non è perché sia russo o ucraino, ma perché è detenuto di «diritto comune», «kulak» o «venduto al fascismo». Per essi il mondo è diviso in due parti che si escludono reciprocamente: chi non è per i sovietici patteggia necessariamente con i nazisti. «L'insurrezione di Varsavia è stato un affare di fascisti polacchi al soldo di Londra» (15). La differenza, qui, è decisiva: Rousset

non domanda né di rimpiazzare un determinismo con un altro né di aggiungere il secondo al primo. Si accorge che gli esseri umani non si lasciano mai spiegare interamente con le categorie a cui appartengono; che a fianco delle forze che li regolano, e contro di esse, gli individui possono anche volere, scegliere e agire, dunque esercitare la loro libertà. Proprio per questo sono così diversi fra loro: se obbedissero interamente alle leggi, sarebbero simili gli uni agli altri come dei prodotti industriali. E' in questo che Rousset vede la principale trasformazione da lui subita nel campo; il risultato gli è prezioso. «Avevo sempre provato una curiosità appassionata per le idee. Nel nostro mondo, chi se ne preoccupava? A Buchenwald forse, ma il popolo dei trasporti! Imparavo a guardar vivere gli uomini che non pensano. Scoprivo per loro un interesse singolare e che il più sordido offriva spesso dei tratti sorprendenti. Mi rendevo conto che le idee non sono affatto indispensabili all'esistenza e che il mondo si fa senza di esse» (16). Ciò non vuole dire che Rousset rinuncerà alla sua passione per le idee; ma che ci metterà al di sopra gli individui.

Molto tempo dopo, nella sua autobiografia (registrata da Émile Copfermann), ritornerà sullo stesso tema. Prima di essere arrestato, dice, viveva in un mondo libresco, popolato da astrazioni: la rivoluzione, l'umanità, il socialismo. Una volta in prigione, soffre crudelmente: viene privato dei libri. Poi trova in sé stesso un rimedio che si mette a poco a poco a prediligere: l'interesse per gli individui. «Fu l'inizio di un'esperienza eccezionale, di una ricchezza immensa per me. [...] Il campo della lettura era chiuso. Ma scoprivo gli uomini» (17). Non: gli esseri piuttosto dei libri; uscito dal campo, Rousset si reimmerge nella lettura e nella scrittura. Ma: gli esseri al di sopra dei libri. Per questa ragione, entrato nel campo con i propri pregiudizi («come un partigiano», dice), ha superato l'abitudine di vivere con le astrazioni, così pericolosa per gli intellettuali e per i militanti, e capito che, per lui, la

sofferenza degli esseri sarebbe stata d'ora in poi irriducibile a delle categorie. Queste giustificano solo le condanne assolute (il nazismo è un male); gli individui sono giudicati, ma con delle sfumature: «Alcuni sono divenuti dei bruti feroci, ma è il sistema che corrompe gli uomini» (18).

Due forze si contrappongono nell'universo concentrazionario, anche se ci sono numerose prese di posizione intermedie. Da una parte, le S.S., la cui azione tende a provare che l'umanità non è unica, ma comporta due specie radicalmente distinte: i padroni e gli schiavi, quelli che agiscono e quelli che subiscono - la paura, la fame, l'istinto. I padroni avranno raggiunto il loro scopo se gli schiavi crederanno di essere di un'essenza diversa, se rinunceranno da sé stessi a ogni protesta, a ogni velleità di testimoniare, a ogni tentativo di condividere con le S.S. un qualunque sentimento.

Dall'altra parte, quelli che resistono - un'attività ben più estesa della partecipazione alla resistenza organizzata. Quelli che continuano ad agire "anche", ma evidentemente non "solo", a partire dalla loro volontà di soggetto libero e responsabile, e che di conseguenza rifiutano di credere che esistano due specie di uomini, gli uni liberi, gli altri interamente sottomessi. «I civili e i militari ci consideravano come rifiuti di bestie. Ai loro occhi non avevamo più nulla di umano». Colui che resiste afferma al contrario l'unità della specie: «Il più grande servizio che ci rese fu di imporci agli altri come degli uomini», dice Rousset del suo compagno Emil Carlebach. Questa unità si costituisce con l'affermazione della libertà interiore di cui gode il soggetto umano: tale è la conclusione generale del libro. «Così come siamo, per quanto miserabili e spaventosi, riportiamo tuttavia un trionfo, ben al di là di noi stessi, per tutta la collettività degli uomini. Mai abbiamo rinunciato a lottare, mai abbiamo rinnegato. [...] Mai abbiamo creduto al disastro finale dell'umanità» (19).

Fra gli ex deportati, David Rousset è figura d'eccezione a più di un titolo. Non sono stato un suo intimo e non so come si comportasse nella vita quotidiana (i suoi amici più stretti mi dicono che la sua vita privata era conforme al suo spirito pubblico). I suoi scritti, in ogni caso, non respirano quell'atmosfera angosciata che caratterizza tante altre narrazioni di ex deportati. Egli ha visto e conosciuto l'orrore, ma ha saputo trarne profitto. Ed è lui, più di chiunque altro, che ha messo queste lezioni a profitto: l'esperienza dei campi passati servirà a lottare contro i campi presenti e a rendere impossibili i campi futuri. La lezione che ha appreso è politica, essa definisce un atteggiamento nello spazio pubblico; allo stesso tempo, la sua politica ha questo di paradossale: che riposa sulla fede nel soggetto autonomo. In altre parole: l'ideale collettivo consiste nella libertà dell'individuo. E' questa scoperta che spiega la condotta di Rousset stesso, che, una volta uscito dal campo, sceglie di preferenza la verità alla fedeltà alle organizzazioni. «Nella scelta fra la verità e la menzogna non ci si può affidare né alla propria classe, né al proprio partito, né al proprio stato. Il tribunale di ultima istanza è sempre dentro sé stessi» (20).

Questa convinzione gli permette di attraversare l'esperienza dei campi senza danni eccessivi, e anche con un beneficio: vi scopre che gli esseri contano più delle idee e che la vita, anche la più costretta, può continuare a essere una vita umana. Era, ci dice, il segreto della sopravvivenza di Emil Carlebach, quel vecchio comunista tedesco che egli ammira: accettare di vivere nel presente, non rassegnarsi a subirlo come una pura privazione rispetto a un passato migliore (ciò che «gli aveva permesso di sopravvivere per anni a quell'inferno: la decisione presa un giorno di vivere nell'universo concentrazionario, di rompere tutte le fantasticherie malsane del passato»). E' così che finisce per imparare per sé stesso: non lasciarsi andare alla nostalgia dei momenti o degli esseri lontani, aprire gli occhi sul

mondo che lo circonda, ritrovare un'esaltazione a vivere, anche in queste condizioni avvilenti, accettare il presente con le persone che lo popolano. «Dovevo il fatto di non essere morto di asfissia mentale a questo gusto nuovo per il comportamento animale della mia specie. Mi sembrava al contrario di arricchirmi» (21).

Ecco l'esperienza più vivificante che sia stata riportata dai campi della morte.

4.

GLI USI DELLA MEMORIA

"E' lei che camminava di un passo leggero, piedi nudi sulla terra tremante di Treblinka, dal luogo di scarico del treno fino alla camera a gas.

"Sì, è proprio lei. L'ho vista nel 1930 alla stazione di Konotop, si è avvicinata al vagone del rapido, il colorito scuro per la sofferenza, e, alzando i suoi occhi meravigliosi, ha detto senza voce, solo con le labbra: «Del pane...»"

Vasilij Grossman, "La Madonna Sistina".

Né sacralizzare né banalizzare.

In questo momento che segna il passaggio del tempo, fine di un secolo e inizio di un altro, gli europei, e in particolare i francesi, sembrano ossessionati da un culto, quello della memoria. Come colti dalla nostalgia per un passato che si allontana irrevocabilmente, essi venerano volentieri le sue reliquie e si dedicano con fervore a riti di scongiuro, reputati adatti a mantenerlo in vita. Si inaugura, sembra, un museo al giorno in Europa, e alcune attività un tempo ordinarie diventano oggetto di contemplazione: si parla di un museo della Crêpe qui, di un centro dell'asino là... Ogni anno sono commemorati così tanti avvenimenti notevoli che ci si domanda con inquietudine se restano giornate a sufficienza perché si producano nuovi avvenimenti, da commemorare nel secolo che arriva... Questa preoccupazione ossessiva per il passato non può essere considerata in sé, essa chiede di essere interpretata. Il culto della memoria non serve sempre le buone cause e non c'è da stupirsene. Come ricorda Jacques Le Goff, «la commemorazione del passato conosce un vertice nella Germania nazista e nell'Italia fascista» (1), e si potrebbe aggiungere a questa lista la Russia staliniana: un passato accuratamente scelto, certo, ma pur sempre un passato, che permette di lusingare l'orgoglio nazionale e di supplire alla fede ideologica declinante. Le democrazie occidentali non sono minacciate da questo pericolo. Bisogna allora vedervi il segno di salute di questi paesi pacifici in cui, per fortuna, non succede nulla - la storia si fa tutti i giorni in Jugoslavia; ma chi vorrebbe viverci? Si tratta della nostalgia per un'epoca trascorsa, in cui

questi paesi erano potenze mondiali? O bisogna semplicemente rallegrarsi che le nuove generazioni possano approfittare dell'esperienza dei più vecchi?

Sfortunatamente, l'effetto positivo di questi richiami non è sempre ottenuto, anzi. Nel corso di questi ultimi anni, per prendere l'esempio della Francia, non passa settimana senza che un canale televisivo diffonda un servizio, un documentario, un film, un dibattito sulla seconda guerra mondiale: gli atti eroici degli uni e degli altri, l'ascesa del nazismo, la persecuzione e il genocidio degli ebrei. Durante questi stessi anni, tuttavia, il partito di estrema destra che si richiama più o meno apertamente all'ideologia razzista e di una parte almeno del progetto nazista (senza condividerne, in verità, le mire di sterminio) ha potuto raccogliere fino al 15% del voto globale della popolazione francese e anche, qua e là, la maggioranza assoluta. Lo stesso accade in molti altri paesi d'Europa. Nasce un dubbio: e se, come scrive l'analista americano Philip Gourevitch a proposito del museo dell'Olocausto a Washington, «essere messi in presenza della barbarie non fosse antidoto contro di essa»? (2)

Ero già stato colpito dalla mancanza di effetto automatico al momento del processo di Klaus Barbie per crimini contro l'umanità. Per la prima volta nella sua storia, il governo francese aveva deciso di istruire un simile processo, prendendo come bersaglio il capo della Gestapo a Lione - meno, si può pensare, con lo scopo di punire un individuo per dei misfatti compiuti più di quattro decenni prima, che per educare la popolazione e ricordarle gli orrori a cui può condurre una politica di discriminazione razziale. I discorsi pubblici e i media hanno dato largo spazio al processo, nessuno doveva sfuggire a questa virtuosa educazione. Tuttavia durante il suo svolgimento, nel giugno 1987, un operaio tunisino è stato picchiato a morte nelle strade di Nizza da una banda di giovani che, arrestati, dichiaravano alla polizia: «Noi siamo razzisti, gli

arabi non ci piacciono». Il padre di uno di questi ragazzi diceva, a chi voleva ascoltarlo, che capiva e approvava i motivi di suo figlio.

E, naturalmente, non c'è nessuna ragione di limitare l'osservazione di questi «fallimenti» della memoria alla sola Francia. Nel mondo intero, mentre l'informazione non ha mai circolato così bene e non si cessa di denunciare il male, questo continua a fare danni. La tesi che vorrei sviluppare qui è la seguente: in sé stessa, e senza alcuna altra restrizione, la «memoria» non è né buona né cattiva. I benefici che si spera di trarne possono essere neutralizzati, o addirittura traviati. In che modo? Innanzitutto, dalla forma stessa che assumono i nostri ricordi, che navigano costantemente fra due scogli complementari: la "sacralizzazione", o isolamento radicale del ricordo, e la "banalizzazione", o assimilazione abusiva del presente al passato.

La sacralizzazione di un avvenimento passato non si confonde con l'affermazione della sua singolarità. Ritorniamo all'esempio dello sterminio degli ebrei d'Europa da parte dei nazisti. Descriverlo come un avvenimento singolare e specifico è legittimo, per poco che si precisi il livello a cui ci si situa. Non sul piano dei valori: tutti gli esseri umani sono preziosi gli uni come gli altri, e quando le vittime di un regime si contano a milioni, è vano, per non dire di più, volere stabilire gerarchie nel martirio - soprattutto perché, come dice uno dei personaggi lucidamente disperati di Woody Allen a proposito del giudeicidio, «i record sono fatti per essere battuti». Oltre una certa soglia, i crimini di tale natura hanno un bel restare specifici, essi si riuniscono nell'orrore senza sfumature che suscitano e nella condanna assoluta che meritano. Ciò vale ugualmente, ai miei occhi, per lo sterminio degli amerindi come per la sottomissione alla schiavitù degli africani, per gli orrori del gulag come per quelli dei campi nazisti. La vita e la dignità di un uomo o di una donna, di un bambino o di un

vecchio sono ugualmente preziose, qualunque ne sia la razza, la nazione o la cultura. La messa a morte dei popoli senza scrittura non è meno ignobile che quella di un gruppo i cui antenati hanno inventato il monoteismo e la religione del Libro. Si rischia sempre, per di più, di attribuire il grado superlativo semplicemente alle azioni che ci riguardano più direttamente. Ciascuno di noi, trovandosi al centro di sé stesso, giudica ciò che lo tocca più importante del resto. Così, per ricordare un esempio diverso, a proposito della bomba di Hiroshima: per il giapponese Kenzaburo Oe, premio Nobel della letteratura, si tratta dell'«esperienza più crudele che l'uomo abbia conosciuto nel nostro secolo», «il peggior delirio del ventesimo secolo» eccetera (3). L'interrogativo sulla specificità non concerne più i fatti: l'unicità di ogni avvenimento è in sé stessa un'evidenza e non ha bisogno di essere rivendicata. Ciò che è specifico e merita di essere interrogato è il senso dell'avvenimento. Si è visto in che cosa consisteva la singolarità del giudeicidio nazista: la messa a morte sistematica come obiettivo assunto, mirato su un popolo indissociabile dall'identità europea nei secoli.

Questa specificità - stabilita per mezzo di molteplici paragoni, di un'iscrizione precisa nella storia - può tuttavia ricevere anche un altro senso: quello del sacro. Sacralizzare l'annientamento del proprio popolo è certo un comportamento sconcertante; ma per giunta questa nuova equivalenza - fra sacro e specifico - non va affatto da sé. La sacralizzazione è per principio una trincea, una messa da parte, un divieto di toccare (a volte persino un nome, soprattutto se è un nome comune, come «genocidio» o «totalitario»). Ma che gli avvenimenti passati siano unici e che ciascuno abbia un senso specifico non impedisce di metterli in relazione con altri - anche se al contrario. La specificità non separa un avvenimento dagli altri, essa li lega. Più sono numerose queste relazioni, e più il fatto diventa particolare (o singolare). Dio è sacro - ma assoluto e

onnipresente, non particolare, come un fatto che occupa un tempo e uno spazio unici. Se si intende in questo senso nuovo la singolarità del giudeicidio, se lo si dichiara senza nessun rapporto con qualunque altro avvenimento passato, presente o futuro, si è in diritto di denunciare gli amalgama praticati qui o là, e di colpire con l'anatema i tentativi di comprensione o di rappresentazione (le formule «non si può capire», «non si può spiegare», «non si può rappresentare», «non si può dire» che in realtà significano «non si deve»). Ma ci si vieta, nello stesso momento, ogni lezione per il resto dell'umanità, ogni «messa a servizio». Sarebbe perlomeno paradossale affermare al tempo stesso che il passato deve servire di lezione e che esso è senza rapporti con il presente: ciò che viene sacralizzato in questo modo non può assolutamente aiutarci nella nostra esistenza attuale. Se si vuole mantenere l'avvenimento passato in quarantena, si può ancora conservarlo in memoria e agire in funzione di questo ricordo, ma esso non potrebbe servire a comprendere meglio la specie umana e il suo destino.

Il passato fa allora schermo al presente anziché condurvi e diventa una scusa per l'inazione. Nel suo libro sul genocidio ruandese (4), Gourevitch racconta che nella primavera del 1994 si era recato a Washington per assistere alle conferenze stampa della Casa Bianca. Si girava intorno all'argomento, perché il governo americano aveva scelto di non intervenire in Ruanda. Per un caso dovuto alla vicinanza dei luoghi, Gourevitch un giorno si è trovato davanti al museo dell'Olocausto dove proliferavano gli slogan «Mai più», «Ricordiamoci», «Non dimentichiamo mai». Ma questo richiamo alla memoria non combatteva affatto la rimozione di ciò che stava accadendo in quel medesimo istante; a suo modo, vi contribuiva.

Ancora più di recente, nel gennaio 2000, i capi di stato di numerosi paesi si sono riuniti a Stoccolma per commemorare il genocidio degli ebrei; nessuno di loro ha pensato di approfittare dell'occasione per protestare pubblicamente

(come aveva fatto David Rousset cinquantanni prima, e come una petizione chiedeva loro) contro le sevizie inflitte alla propria popolazione da un altro regime totalitario, quello della Corea del Nord. In questo paese, ricordava la petizione, fioriscono sempre decine di campi di concentramento, e da uno a tre milioni di persone sono morte di fame nel corso degli ultimi cinque anni.

Non basta tuttavia mettere in guardia contro gli effetti della sacralizzazione; altrettanto pericoloso è il processo inverso, la banalizzazione, in cui gli avvenimenti presenti perdono ogni loro specificità essendo assimilati a quelli del passato. Un male così estremo come quello del ventesimo secolo si trasforma facilmente in arma retorica; ma ogni volta che esso arriva, rinunciamo a qualunque rapporto con la sua identità e, ciò che è ben più grave, rischiamo di sbagliare completamente sul significato dei fatti nuovi. Il male concentrazionario, come diceva Rousset, non solo è più intenso degli altri, ma anche il suo significato è differente: i carnai umani di Auschwitz e di Kolyma rivelano la verità di un'ideologia e di una struttura politica assai nuove.

Quando si utilizza il termine «nazista» come semplice sinonimo di «mascalzone», ogni lezione di Auschwitz va persa. Il personaggio di Hitler, in particolare, è regolarmente adattato a tutte le salse, lo si trova ovunque - anche quando il genocidio degli ebrei è reputato unico. Nel 1956, i governi occidentali avevano già scoperto una reincarnazione di Hitler: era Nasser, che aveva avuto l'impudenza di nazionalizzare il canale di Suez. Da allora, le metamorfosi del dittatore defunto proliferano. Al governo americano piace designare così i suoi nemici per assicurarsi l'appoggio incondizionato della comunità internazionale: Saddam Husayn è un nuovo Hitler, Milosevich ne è un altro. Gli accusati, viceversa, propongono le stesse proiezioni, naturalmente con minore successo, al pubblico occidentale. Nel Vicino Oriente, si ha l'impressione

che il paragone serva tutti i giorni. Ora i vicini arabi - da Nasser ad Arafat - sono rappresentati sotto i tratti del caporale baffuto, ora è la stampa araba che descrive quel tale uomo di stato israeliano con lo spirito bellico di un Hitler in atto. L'insulto può essere ripreso all'interno di ogni campo: «Un sito internet americano presenta Barak [primo ministro israeliano] sotto i tratti di Hitler, in uniforme nazista, che sventola una bandiera palestinese dicendo: 'Sto finendo il mio lavoro "mein Führer"» (5). A volte, paradossalmente, sacralizzazione e banalizzazione marciano di concerto, come quando i responsabili del museo dell'Olocausto a Washington hanno vietato la visita a Yasir Arafat con il pretesto che era un «Hitler reincarnato» ... (6) Insomma, le grida «C.R.S.-S.S.» che si sentono puntualmente nelle strade di Parigi dopo il maggio 1968 non sono più giustificate di queste dichiarazioni recenti di Guennadi Ziouganov, capo di fila dei comunisti russi odierni, contro il presidente Eltsin e i suoi sostenitori, che egli accusava di praticare un genocidio contro il popolo russo: «Nessuna bomba, nessuna Auschwitz può essere paragonata al crematorio acceso dai riformatori sulle nostre terre» (7). Queste proiezioni puramente affettive del passato non permettono affatto di capire il presente, o addirittura impediscono che sia percepito in quanto tale. Dire che Putin, nuovo presidente russo, cammina sulle orme di Stalin impedisce di sapere chi era Stalin e chi sarà Putin.

Al servizio dell'interesse.

La memoria può essere resa sterile per la sua forma: perché il passato, sacralizzato, non ci richiama ad altro che a sé stesso e a chiunque. Ma, per di più, le funzioni che si fanno assumere a questo passato non sono tutte ugualmente raccomandabili.

Il richiamo al passato è necessario per affermare la propria identità, sia quella dell'individuo che quella del gruppo. L'uno e l'altra si definiscono anche, beninteso, per la loro volontà nel presente e i loro progetti futuri; ma non possono fare a meno di questo primo richiamo. Ora, senza identità personale, ci sentiamo minacciati nel nostro stesso essere, e paralizzati. Questa esigenza di identità è perfettamente legittima: l'individuo ha bisogno di sapere chi è e a quale gruppo appartiene. Sapere che si è cattolici, o del Berry, o contadini, o comunisti comporta il riconoscimento della nostra esistenza, essere qualcuno, non si rischia di essere inghiottiti dal nulla. Se riceviamo una rivelazione brutale sul passato, che ci obbliga a reinterpretare radicalmente l'immagine che ci facevamo dei nostri parenti stretti e di noi stessi, non è un compartimento isolato del nostro essere che viene alterato, ma la nostra stessa identità. Gli attacchi inflitti alla memoria non sono meno gravi. Chi di noi non ha mai visto una persona colpita dal morbo di Alzheimer: avendo perduto gran parte della propria memoria, essa ha smarrito così la propria identità.

Non c'è nulla da obiettare a questo bisogno di identità, anche se sarebbe più giusto pensare quest'ultima come mutabile e molteplice, non come unica e rigida. Ma gli uomini, così come i gruppi, vivono in mezzo ad altri uomini, ad altri gruppi, e per questo non basta affermare che ciascuno ha il diritto di esistere; bisogna anche vedere come questa difesa di sé influisca sull'esistenza degli altri. Gli atti che rafforzano l'identità dell'individuo come quella del gruppo possono essere utili, ma in sé stessi non possiedono valore morale; lo fanno solo quelli che approfittano degli altri. La politica dell'identità non si confonde con la morale dell'alterità.

Ricordiamoci ora dei grandi ruoli identificati in seno alla narrazione storica. Per giudicare la morale di colui che, nel presente, fa rivivere il passato, ci si deve domandare su quale

personaggio o quale gruppo di personaggi nella storia si proietta, con chi si identifica.

Non c'è innanzitutto nessuna certezza che si scelga l'esempio dei personaggi «positivi»; i «cattivi» possono ugualmente ispirarci, ammesso che vi troviamo il nostro tornaconto. In ogni delitto ci sono malfattore e vittima; nulla garantisce che coloro che prendono coscienza del passato abbraccino tutti la causa delle vittime anziché quella dei criminali. Germaine Tillon ci ha messo in guardia: «Il folle universo inventato dai nazisti era ben fatto per stimolare le immaginazioni sadomasochistiche» (8). La narrazione di un massacro può suscitare la compassione ma anche il godimento del sadico o del voyeur - queste pulsioni non sono passeggere nella natura umana. Georges Bensoussan ricordava recentemente (9) che il pogrom di Kielce, perpetrato in Polonia nel 1946, prendeva a prestito la propria violenza dai massacri della guerra: la lezione imparata era la facilità del delitto. Abbiamo già visto il modo paradossale assunto da Hitler nel ricordarsi del genocidio degli armeni: quello degli ebrei, sperava, sarebbe stato dimenticato nella stessa maniera. Stalin ha seguito lo stesso ragionamento, davanti a Molotov e a Ezov, nel momento di firmare le condanne a morte dei suoi ex compagni bolscevichi: «Chi si ricorderà di questa gentaglia da qui a dieci-vent'anni? Nessuno. Chi ricorda i nomi dei boiardi di cui si è sbarazzato Ivan il Terribile? Nessuno» (10). Per fortuna Stalin e Hitler si sono sbagliati, la memoria ha vinto l'oblio che essi cercavano di imporre; resta il fatto che ricordandosi del passato essi si identificavano con il carnefice, non con la vittima.

Ma ammettiamo che si sia scelto di mettersi dalla parte del «bene». Possiamo essere stati vittime qui e diventare carnefici altrove - tanto più facilmente se il quadro è diverso. Nei termini di Primo Levi: «Un oppresso può diventare un oppressore. E spesso lo diventa» (11). La sofferenza inflitta,

ricordava Margarete Buber-Neumann, non nobilita chi la subisce. Albert Camus aveva, prestissimo, accostato seconda guerra mondiale e guerra d'Algeria, due conflitti in cui l'esercito francese assume ruoli opposti: «Il fatto è lì, chiaro e odioso come la verità: facciamo, in quei casi, ciò che abbiamo rimproverato ai tedeschi» (12). Nel 1958, mentre in Francia sono ancora freschi i ricordi della seconda guerra e delle sue atrocità, comincia a diventare generale in Algeria l'uso della tortura. Nella sua recensione a "La tortura" di Henri Alleg, Sartre scrive a sua volta: «Nel 1943, in rue Lauriston, dei francesi gridavano di angoscia e di dolore; la Francia intera li udiva. La conclusione della guerra non era certa e non volevamo pensare al futuro; una sola cosa ci sembrava in ogni caso impossibile: che un giorno si potesse fare gridare degli uomini a nostro nome. Impossibile, non è francese: nel 1958, ad Algeri, si tortura regolarmente, sistematicamente, lo sanno tutti, [...] nessuno ne parla» (13).

Impossibile, non è francese, dunque. Ma non semplifichiamo il compito: l'incapacità di trarre buone lezioni dal passato, anche quando esso è ben noto, non ha nulla di specificamente francese. Si potrebbe persino formulare una massima generale, alla maniera degli antichi moralisti: non si impara nulla dagli errori degli altri. Il «si» che qui uso designa un'entità collettiva: un popolo, una classe, un gruppo di cui facciamo parte o in cui ci identifichiamo. Così, per riprendere il mio esempio, non penso che i francesi abbiano imparato granché dalla narrazione dei crimini compiuti dai tedeschi durante la guerra. Se, vittime nel 1944, hanno potuto trasformarsi in carnefici nel 1958, è proprio perché nel 1944 non erano dalla parte dei carnefici.

Ci si può riconoscere nella vittima dei misfatti passati e trarne la conclusione che questo passato autorizza, o addirittura impone, un atteggiamento aggressivo nel presente. E', dopotutto, il caso di ogni vendetta: il male subito legittima

il male inflitto. Ciò che qui è differente è che se la vecchia vittima è divenuta aggressore, la nuova vittima, da parte sua, non ha nulla a che vedere con l'antico aggressore. E' il caso tragico dei genitori torturatori che, com'è noto, molto spesso sono stati essi stessi dei bambini picchiati o violentati. Venti, trenta, quarant'anni dopo avere subito l'offesa, e senza neppure percepire il proprio gesto come una compensazione legata a quella, il bambino divenuto adulto infligge gli stessi tormenti ai propri figli.

Si può trovare una situazione per certi versi parallela nella politica della memoria praticata oggi in Israele. Senza entrare nei dettagli di un tema che è stato esplorato da molti autori, si può osservare che in nessun altro paese al mondo, e per ovvie ragioni, il ricordo del genocidio degli ebrei è così presente; ora, la politica di questo paese nei confronti dei suoi vicini attuali, e in particolare dei palestinesi, non è irreprensibile per ciò che concerne i diritti degli altri all'esistenza e alla dignità. Non solo l'esperienza passata non ha automaticamente trasmesso una lezione che potrebbe essere di beneficio a questi altri; al contrario, essa è invocata per giustificare una politica che, senza essere evidentemente identica a quella di cui gli ebrei sono stati vittime, pone i loro discendenti o compatrioti nel ruolo opposto, i palestinesi divenendo, secondo la formula di Edward Said, «le vittime delle vittime» (14). E tuttavia non c'è in questo nessuna fatalità. Conoscendo il passato doloroso del popolo ebraico, il giudice Landau, della Corte suprema di Israele, ha concluso che è lecito torturare i prigionieri palestinesi, affinché il suo popolo sia protetto dalle loro azioni e che siano sventati gli attentati «terroristici»; dallo stesso passato, nello stesso paese, il professor Leibovitz aveva tratto la conclusione contraria, cioè che bisognava opporsi con tutti i mezzi possibili alla pratica della tortura. Due lezioni che non si possono giudicare in rapporto al passato ma solo in ragione delle nostre convinzioni presenti, morali e politiche.

Le violenze ripetute di cui siamo testimoni in Algeria oggi offrono un'altra variante di questa situazione, nella misura in cui si esercitano fra due parti della stessa popolazione. Questa violenza non illustra solo la deriva criminale di gruppi il cui fanatismo religioso non è più che una facciata, né la crudeltà della vendetta, poiché i massacri sembrano richiamarsi reciprocamente. Essa rimanda a un passato un po' più lontano, quello della violenza subita per centovent'anni dalla popolazione algerina da parte del colonizzatore francese. I massacri della guerra di conquista, le umiliazioni sistematiche del tempo di pace, la brutalità del conflitto finale sono traumi che non si cancellano facilmente e che possono generare, anni più tardi, atti di una violenza simile, come nei bambini picchiati divenuti, adulti, picchiatori. Una volta introdotto nella storia, il male non scompare con l'eliminazione del suo protagonista originario. Ancora oggi, i crimini di Hitler come la violenza della guerra di Algeria contribuiscono alla propagazione del male.

Vocazione della memoria.

A osservare così gli abusi possibili della memoria, sia nella sua forma che nelle sue funzioni, si sarebbe tentati di domandarsi: l'oblio non è meglio del ricordo? La questione non può ricevere una risposta semplice e uniforme. Sicuramente accade così in certe situazioni. Ricoprire il passato è, in democrazia, un diritto legittimo, ma non se ne può fare un dovere. Ci sarebbe una crudeltà infinita nel ricordare incessantemente a qualcuno gli avvenimenti più dolorosi del suo passato; anche il diritto all'oblio esiste. Euphrosinia Kersnovskaia scrive, alla fine della sua stupefacente cronaca illustrata di dodici anni passati nel gulag: «Mamma, mi avevi chiesto di scrivere la storia di questi tristi 'anni

d'apprendistato'. Ho rispettato la tua ultima volontà. Ma non sarebbe stato meglio che tutto ciò cadesse nell'oblio?» (15). Jorge Semprun ha raccontato, in "La scrittura o la vita" (16), come, a un certo momento della sua vita, è stato come salvato grazie all'oblio della sua esperienza concentrazionaria. Sul piano individuale, ciascuno ha il diritto di decidere.

Anche nella vita pubblica si può preferire l'oblio alla memoria del male. Ascoltiamo questa storia raccontata da Amerigo Vespucci, esploratore del continente americano. Dopo avere descritto gli incontri degli europei con la popolazione indigena, che alternano la collaborazione allo scontro, egli riporta che i diversi gruppi indigeni fanno assai spesso la guerra fra di loro. Per quale ragione? Ecco la spiegazione proposta da Vespucci: «Essi non combattono né per il potere né per estendere il loro territorio, né spinti da qualche altra invidia irrazionale, ma a ragione di un odio antico, insinuatosi da molto tempo in loro» (17). Se Vespucci ha ragione, non si dovrebbe augurare a queste popolazioni di dimenticare un po' l'odio per vivere in pace, di lasciare spegnere i rancori e di trovare un impiego migliore dell'energia così liberata? Ma sarebbe certamente volerli diversi da ciò che sono. E' il momento di ricordare anche i primi articoli dell'editto di Nantes (1598), che permettono di porre fine alle guerre civili che lacerano la Francia: «Che la memoria di tutte le cose accadute da una parte e dall'altra, dall'inizio del mese di marzo 1585 fino al nostro avvento al trono, e durante gli altri tumulti precedenti e in occasione di questi, rimanga spenta e assopita come di cosa non avvenuta: e che non sia permesso ai nostri procuratori generali, né ad alcun'altra persona, pubblica o privata, né per qualche tempo né per qualsiasi occasione, di farne menzione durante un processo o un'azione giudiziaria in alcuna corte e giurisdizione che siano. [...] Vietiamo a tutti i nostri sudditi, di qualunque ceto e qualità siano, di rinnovarne la memoria...» (18).

Più vicino a noi, nel 1881, è Paul Déroulède, fondatore della Lega dei patrioti e militarista convinto, che esclama, con spirito opposto:

"Ne conosco che credono l'odio si plachi Ma no! L'oblio non entra nei nostri cuori" lastricando così il cammino per la macelleria di Verdun. Senza saperlo, egli confermava con i propri ragionamenti una formula di Plutarco (19) secondo cui la politica è definita come ciò che toglie all'odio il suo carattere eterno - in altre parole, che subordina il passato al presente, i richiami alla disfatta del 1870-71 e le grida di guerra di Déroulède, Barrès, Péguy e altri nemici dell'oblio sono stati, purtroppo, uditi; essi hanno contribuito allo scoppio della prima guerra mondiale. Alla fine di questa, Hitler troverà, nel richiamo all'umiliante trattato di Versailles, di che convincere i propri compatrioti che bisogna intraprendere risolutamente la seconda. Gli slogan del genere «né perdono, né oblio» che spesso si sentono ai nostri giorni, non sono affatto l'indice di un progresso nel processo di civilizzazione.

Se il richiamo al passato conduce alla morte, come non preferirgli l'oblio? Non hanno avuto ragione quegli israeliani e quei palestinesi che, riuniti intorno a uno stesso tavolo a Bruxelles nel marzo 1988, hanno espresso la convinzione che, «per semplicemente incominciare a parlare, bisogna mettere il passato fra parentesi»? (20) Se il passato deve regolare il presente, chi, fra ebrei, cristiani o musulmani rinuncerà alle proprie pretese territoriali su Gerusalemme? Nell'Irlanda del Nord, fino a un tempo molto recente, i due partiti estremisti dichiaravano la loro volontà di «non dimenticare né perdonare», e aggiungevano ogni giorno nuovi nomi alla lista delle vittime della violenza, che provocava a sua volta una controviolenza vendicativa. E' certamente per questo che, all'indomani della seconda guerra mondiale, uno dei suoi grandi protagonisti, Winston Churchill, dichiarava: «Bisogna

che ci sia un atto di oblio di tutti gli orrori del passato», «dimenticando» senza dubbio che l'oblio non si comanda...

Mentre i genocidi di metà secolo, da quelli della Russia fino a quelli della Cambogia, erano compiuti in nome del futuro (il totalitarismo si proponeva di creare un uomo nuovo, bisognava quindi eliminare quelli che si prestavano male a questo progetto), i massacri più recenti sono stati perpetrati in nome di un richiamo al passato. In Ruanda, gli hutu hanno voluto eliminare i tutsi per vendicare le umiliazioni subite nel corso dei decenni precedenti; nelle guerre in Jugoslavia non si è mancato di ricordare i massacri passati di cui, qualche secolo o qualche anno prima, gli uni o gli altri erano stati vittime; in Algeria, i crimini odierni sono resi tanto più facili dal fatto che non si sono dimenticati quelli di ieri. La memoria della violenza passata nutre la violenza presente: ecco il meccanismo della vendetta.

Ai nostri giorni, la vendetta non gode di buona fama. Non ci si richiama volentieri a essa; ma ciò non vuole dire che ci sia estranea, anche se si preferisce darle le apparenze della giustizia. Ciò si osserva particolarmente bene ogni volta che un uomo muore. Non si vede spesso i genitori dei bambini stuprati o assassinati rimpiangere che i criminali sfuggano alla pena eccezionale, la pena di morte? Accadeva un po' così nei recenti fatti di sangue contaminato, in Francia: i parenti delle vittime infettate in questo modo dall'AIDS volevano che i responsabili amministrativi fossero condannati per delitto, affinché, almeno, la loro pena si avvicinasse a quella subita dalle vittime.

Ora, la differenza fra giustizia e vendetta è duplice. Innanzitutto, la vendetta consiste nel rispondere a un atto individuale con un altro atto individuale, di principio paragonabile: hai ucciso mio figlio, ucciderò il tuo. La giustizia, per parte sua, confronta l'atto individuale alla generalità della legge; l'anonimato dei giustizieri (poliziotti o magistrati) si

oppone all'identità singola del vendicatore. La vendetta, come il perdono, è personale; la giustizia non lo è, la legge non conosce individui. D'altronde, la pena non è un riflesso speculare del crimine, bensì è proporzionata alle altre pene; anziché essere direttamente motivata, fa parte di un sistema. L'atto di giustizia ripara la rottura dell'ordine sociale, conferma la validità della legge (scritta o, come nei crimini contro l'umanità, non scritta) e, pertanto, l'ordine sociale stesso; non compensa necessariamente l'offesa subita dall'individuo. Ciò che conta in questa prospettiva non è che la giustizia sia più o meno severa, ma che ci sia.

Nella vendetta, una violenza nuova risponde alla violenza antica, nell'attesa di provocare una futura violenza di compensazione: il male aumenta anziché diminuire.

Ciascuno può illustrare questa legge con esempi antichi e moderni, dall'"Orestea" di Eschilo fino ai recenti omicidi di Belfast; ciascuno sa che, per seppellire l'ascia fra i Montecchi e i Capuleti, bisogna a un certo momento rinunciare alla vendetta anziché compierla. L'atto di vendetta ha un inconveniente supplementare: conforta colui che lo compie nella sua perfetta buona coscienza e non gli permette mai di interrogarsi sul male che è in lui. La questione morale è espulsa a profitto della riparazione fisica. Da parte sua, la giustizia ha l'inconveniente dell'astrazione e della spersonalizzazione; ma è la sola opportunità che abbiamo per fare diminuire la violenza.

Così accade con quella forma di vendetta legalizzata che è la pena di morte, sempre in vigore in numerosi paesi non europei e particolarmente negli Stati Uniti. Tutti gli studi ripetuti lo dimostrano: la pena di morte è una pura punizione - chi ha ucciso deve morire; non è affatto, come pretendono i suoi difensori, una prevenzione. Nella sua perorazione contro la pena di morte, Albert Camus (21) riportava questa cifra rivelatrice: fra i 250 impiccati dalla giustizia, all'inizio del secolo, in Inghilterra, 170 avevano assistito personalmente a

un'esecuzione capitale. Questa conoscenza di prima mano non aveva dunque influito affatto sul loro comportamento! La prossimità con la vendetta personale è d'altronde valorizzata dal fatto che oggi, negli Stati Uniti, si invitano le famiglie delle vittime ad assistere all'esecuzione degli assassini. D'altronde non è un caso se questo paese è il solo in occidente a praticarla: la legge del più forte, il rifiuto di una giustizia impersonale e, quindi, anche la legge del taglione hanno presieduto alla costituzione (ciò che si chiamava pudicamente la «conquista dell'Ovest», come se quegli immensi territori non fossero mai stati abitati). La pena di morte non è solo inefficace come mezzo per combattere la criminalità; essa produce anche effetti negativi sulla società che la pratica. Da una parte, come ogni vendetta, essa permette di credere che ci si possa liberare dal male, circoscritto per l'occasione alla persona colpevole. D'altra parte, per il suo carattere definitivo e irreversibile, essa nega al criminale la capacità di cambiare. Rousseau vedeva in questa «perfettibilità» la definizione stessa della nostra umanità: a differenza delle altre specie, l'essere umano non è interamente determinato dalla sua «natura», può trasformarsi sotto l'effetto della propria volontà. Questa concezione dell'uomo è alla base del regime democratico, che rispetta e protegge l'autonomia dell'individuo; di modo che ci si può chiedere seriamente se un paese come gli Stati Uniti, che pratica la pena di morte su vasta scala, meriti davvero di essere definito una democrazia.

Mantenere la memoria del male subito può condurre a reazioni di vendetta; ma anche l'oblio può produrre effetti funesti. La vita affettiva dell'individuo ci offre un parallelo illuminante. Com'è noto, la psicoanalisi attribuisce un posto centrale alla memoria: la nevrosi poggia su quel turbamento particolare della memoria che è la rimozione. Il soggetto ha scartato dalla memoria viva, dalla propria coscienza, certi fatti e avvenimenti accaduti nella prima infanzia che gli sono, per una ragione o per l'altra, intollerabili. La sua guarigione -

attraverso l'analisi - passa per la riscoperta dei ricordi rimossi. Ma quale uso ne farà il soggetto, a partire dal momento in cui li ha riportati alla coscienza? Mentre erano rimossi, i ricordi restavano attivi (e impedivano al soggetto di vivere); ora che sono stati riscoperti, possono essere rimessi nel loro posto giusto. Lo scopo della psicoanalisi, diceva Pierre Nora, «non è di chiudervi definitivamente nella ripetizione del vostro passato, ma semmai di liberarvene» (22). Un'altra forma di marginalizzazione dei ricordi si opera nel lutto: in un primo tempo, ci rifiutiamo di ammettere la realtà della perdita che abbiamo appena subito, ma, progressivamente, e senza smettere di restare affezionati al morto, modifichiamo lo statuto delle immagini che gli sono attaccate, e un certo allontanamento tempera il dolore. In modo generale, riteniamo che il passato non deve regolare il presente. Nella vita pubblica, a sua volta, il ricordo del passato non ha in sé stesso la propria giustificazione. Per essere veramente utile richiede, come il racconto personale, un processo trasformatore ("durcharbeiten" è la parola di Freud). La trasformazione consiste, questa volta, nel passare dal caso particolare a una massima generale, principio di giustizia, ideale politico, regola morale - che devono essere legittimi in sé stessi, e non perché provengono da un ricordo che ci è caro. La singolarità del fatto non impedisce l'universalità della lezione che se ne trae. Il salvataggio degli ebrei bulgari durante la seconda guerra mondiale, per prendere questo esempio (23), è un avvenimento unico, simile a nessun altro; ma non è meno portatore di un senso e di un insegnamento che si rivolgono a tutti, ieri come oggi. La memoria del passato può esserci utile se permette l'avvento della giustizia, nel suo senso più generale, che supera di parecchio il quadro dei tribunali - ciò vuole anche dire che il particolare deve sottomettersi al presente astratto. La giustizia criminale stessa, come s'è visto, nasce dalla generalizzazione dell'offesa particolare, e per questo si incarna nella legge

impersonale, applicata da un giudice anonimo e messa in opera da giurati che ignorano tutto della persona dell'offensore come di quella dell'offeso. La giustizia ha questo prezzo, e non è un caso che essa non sia applicata da quelli che hanno subito l'offesa: è proprio la dis-individuazione, per così dire, che permette l'avvento della legge.

Il buon uso della memoria è quello che serve una giusta causa, non quello che si limita a riprodurre il passato. Ricordiamoci dei processi di Viktor Kravcenko o di David Rousset: quelli che si opponevano al loro tentativo di combattere i campi presenti non avevano dimenticato la loro esperienza passata. Pierre Daix, MarieClaude Vaillant-Couturier, gli altri ex deportati comunisti che venivano a testimoniare avendo vissuto l'inferno di Mauthausen o di Auschwitz e avendone serbato il ricordo ben presente nella loro memoria: se hanno rifiutato di combattere il gulag, non è per un difetto di memoria, ma perché i loro principi ideologici glielo vietavano. Come dichiarava la deputata comunista, lei si rifiutava di considerare la questione perché sapeva che «non esistono campi di concentramento in Unione Sovietica» (24). Pertanto, questi ex deportati si trasformavano in autentici negazionisti, ancora più pericolosi di quelli che oggi negano l'esistenza delle camere a gas, perché i campi sovietici erano allora in piena attività e denunciarli pubblicamente era il solo modo di combatterli. I ricordi di Daix non erano meno precisi di quelli di Rousset; ciò che preferiamo in questi ultimi è che difendono la democrazia contro il totalitarismo. E' superfluo domandarsi se bisogna o meno conoscere la verità sul passato: la risposta è sempre affermativa. Diversamente accade per gli scopi che si vogliono raggiungere con questo richiamo al passato, e il giudizio che ce ne facciamo proviene da una scelta di valori, non dalla fedeltà del ricordo.

Affermare la propria identità è, per tutti, legittimo. Non c'è da arrossire se uno preferisce i suoi agli sconosciuti. Se vostra

madre o vostro figlio sono stati vittime della violenza, questi ricordi vi fanno soffrire più della morte di persone sconosciute, e vi applicate di più a tenerne viva la memoria. Ci sono tuttavia una dignità e un merito più grandi a passare dalla sventura personale, o di qualcuno dei propri intimi, alla sventura degli altri. Chiedevano a quello scrittore rimarchevole che è André Schwarz-Bart perché si era rivolto, dopo "L'ultimo dei giusti", libro che racconta il genocidio degli ebrei, verso il mondo degli schiavi neri; rispondeva: «Un grande rabbino a cui veniva chiesto: 'La cicogna in ebraico è stata chiamata "hassida" (affettuosa) perché amava i suoi, e tuttavia è collocata nella categoria degli uccelli impuri. Perché?', rispose: 'Perché dispensa il proprio amore solo ai suoi'» (25).

Nel 1957, un funzionario francese, Paul Teitgen, che era anche un ex deportato di Dachau, dava le dimissioni dal suo posto di segretario della prefettura di Algeri; egli spiegava il proprio gesto con la somiglianza fra le tracce di tortura che rilevava sul corpo dei prigionieri algerini e quelle delle sevizie che aveva personalmente subito nei sotterranei della Gestapo a Nancy.

Lo straordinario scultore Georges Jeanclos si era immerso in una ricerca esigente della tradizione ebraica e vi trovava una fonte di ispirazione; eppure, nel 1960, il gruppo scultoreo intitolato "Hiroshima" (o "Galout", in ebraico «esilio», «distruzione») incarna con una forza indimenticabile una tragedia lontana. In seguito a un viaggio in Guatemala, Jeanclos diventa cosciente del martirio sofferto dalla popolazione di quel paese e produce uno sconvolgente "Guatemala City" (1982), un monumento in miniatura alla miseria umana. Lo stesso anno, eco del massacro dei campi palestinesi, crea "Sabra e Chatila", un mezzo corpo maschile contro il quale si appoggia un tronco di donna. E', dice lui in un'intervista, «sempre la stessa storia che, dall'Olocausto, continua» (26).

La commemorazione rituale non è solo di scarsa utilità per l'educazione della popolazione quando ci si limita a confermare nel passato l'immagine negativa degli altri o la propria immagine positiva; essa contribuisce anche a sviare la nostra attenzione dalle urgenze presenti, procurandoci una buona coscienza con poca spesa. La ripetizione lancinante del «Mai più questo», all'indomani della prima guerra mondiale, non ha impedito l'avvento della seconda. Che oggi ci vengano ricordate con minuzia le sofferenze passate dagli uni, la resistenza degli altri, ci rende forse vigili nei confronti di Hitler e di Pétain, ma ci aiuta anche a ignorare i pericoli attuali - perché questi ultimi non minacciano gli stessi protagonisti e non assumono le stesse forme. Denunciare le debolezze di un uomo sotto Vichy fa apparire il «vigile» attuale come un valido combattente della memoria e della giustizia, senza fargli correre il minimo rischio né obbligarlo ad assumersi le proprie eventuali responsabilità di fronte alle miserie contemporanee. Commemorare le vittime del passato è gratificante, occuparsi di quelle odierne è più delicato. Ci viene detto spesso ai nostri giorni che la memoria ha dei diritti imprescrittibili e che bisogna costituirsi in militanti della memoria. Bisogna rendersi ben conto che, quando si sentono questi richiami contro l'oblio o a favore del dovere di memoria, non si tratta, nella maggior parte dei casi, di un invito al recupero della memoria, alla sistemazione e all'interpretazione del passato (nulla e nessuno, in paesi democratici come gli stati dell'Europa dell'ovest, impedisce a qualcuno di proseguire questo lavoro), ma semmai alla difesa di una selezione di alcuni fatti fra altri: quella che assicura ai suoi protagonisti di mantenersi nel ruolo di eroe, di vittima o di moralizzatore, in opposizione a tutt'altra selezione, che rischierebbe di attribuire loro altri ruoli meno gratificanti. E' la ragione per cui bisogna evitare di «cadere nella trappola del dovere di memoria», secondo le parole di Paul Ricoeur (27), e di attaccarsi il più possibile al lavoro di memoria.

Se non si vuole che il passato ritorni, non basta recitarlo. Chi non conosce la formula stanca del filosofo americano George Santayana (28), secondo cui quelli che dimenticano il passato sono condannati a ripeterlo? Ora, sotto questa formula generale, la massima o è falsa o è priva di senso. Il passato storico, non più dell'ordine della natura, non ha senso in sé stesso, non secerne da solo alcun valore: senso e valore vengono dai soggetti umani che li interrogano e li giudicano. Il medesimo fatto, come s'è visto, può ricevere interpretazioni opposte e servire di giustificazione a politici in contrapposizione fra di loro. Il passato potrà contribuire tanto alla costituzione dell'identità, individuale o collettiva, quanto alla formazione dei nostri valori, ideali, principi - ammesso che accettiamo che questi ultimi siano sottoposti all'esame della ragione e alla prova della discussione, piuttosto che volerli imporre semplicemente perché sono i nostri. Questo legame ai valori è essenziale; e al tempo stesso limitato. Il passato può nutrire i nostri principi di azione nel presente: non per questo ci rivela il senso del presente. Il razzismo, la xenofobia, l'esclusione che colpiscono oggi gli altri non sono identici a quelli di cinquanta, cento o duecento anni fa, non hanno né le stesse forme né le stesse vittime. La sacralizzazione del passato lo priva di ogni efficacia sul presente; ma l'assimilazione pura e semplice del presente al passato ci acceca su entrambi, e provoca a sua volta l'ingiustizia. La via fra sacralizzazione e banalizzazione del passato può sembrare stretta, fra servire il proprio interesse e fare la morale agli altri; e tuttavia esiste.

IL SECOLO DI PRIMO LEVI

Il tentativo nazista per nascondere i misfatti dei campi di concentramento e di sterminio si è chiuso con uno scacco completo: pochi avvenimenti della storia contemporanea, come ho detto, sono così ben documentati. I sopravvissuti ai campi si sono spesso sentiti come investiti da una missione - testimoniare - e non hanno mancato di farlo, alcuni subito dopo la liberazione, altri quaranta, addirittura cinquantanni dopo. Tutte queste testimonianze sono commoventi, spesso sono, per di più, ricche di senso. Uno di questi testimoni ha acquisito una notorietà e un riconoscimento mondiali: Primo Levi.

Questo ebreo nato nel 1919 sarà deportato ad Auschwitz nel febbraio 1944 e ne uscirà, appena vivo, un anno più tardi. Il suo primo libro di testimonianza, "Se questo è un uomo", esce in Italia nel 1947 senza suscitare grande interesse. Negli anni seguenti, Levi conduce parallelamente due carriere, di chimico professionale e di scrittore (come Grossman, ma per tutta la vita); alcuni suoi libri, ma non tutti, rievocano ancora le sue esperienze concentrazionarie: "La tregua", che racconta la sua liberazione, "Se non ora, quando?", un romanzo sulla resistenza ebraica, "Il sistema periodico", di cui alcune sezioni descrivono la vita nei campi, e anche alcuni racconti più brevi. Con il passare degli anni, la sua prima testimonianza si è a poco a poco imposta come un classico e, una volta in pensione, Levi si è trovato spinto a ritornare sempre più sovente sulla propria esperienza nei campi, dapprima con molte interviste, poi in un libro di riflessioni, "I sommersi e i salvati". E' morto nel 1987.

Primo Levi è oggi così ammirato che sta per trasformarsi in un'icona - un effetto che sicuramente non avrebbe gradito. La sua opera e il suo destino hanno suscitato numerosissime interpretazioni. Avendo io stesso scritto su di lui (1), vorrei qui limitarmi a una sola questione fra quelle che lo hanno occupato nei suoi testi sui campi, questione davvero centrale: quella del male.

L'atteggiamento adottato da Levi riguardo agli agenti del male si può descrivere così: né perdono né vendetta, ma giustizia. Né perdono: «Non ho tendenza a perdonare», scrive, «non ho mai perdonato nessuno dei nostri nemici di allora, né mi sento di perdonare i loro imitatori [...] perché non conosco atti umani che possano cancellare una colpa». Né vendetta: «La vendetta non mi interessava; [...] ma mi stava bene così, che alle giustissime impiccagioni pensassero gli altri, i professionisti» (2). Quali sono le ragioni di questa scelta?

Innanzitutto, si potrebbe perdonare solo ciò che si è subito personalmente; come potrei arrogarmi il diritto di perdonare ciò di cui un altro ha sofferto? Per questa ragione, l'omicidio - il genocidio è un omicidio di massa - è per definizione imperdonabile. Gli intimi della vittima possono decidere di non perseguire con il loro odio l'assassino; possono sostituirsi a colui che ha perduto la vita. Si ha l'impressione che il perdono sia soprattutto utile a colui che lo accorda, per permettergli di vivere in pace; ma non si ha il diritto di farne un'esigenza generale. Il perdono giudiziario, o amnistia, è ugualmente inaccettabile se interviene prima di ogni giudizio e concerne atti gravi come l'omicidio, la tortura, la deportazione o la riduzione in schiavitù: significa sospendere l'idea stessa di giustizia in nome di fattori giudicati superiori, come la pace civile. Il perdono è una scelta personale, mentre il crimine oltrepassa la situazione privata. La colpa, l'offesa, il crimine non hanno solo ucciso l'individuo che ne è stato vittima; essi hanno rotto, o in ogni caso perturbato, l'ordine sociale stesso,

che implica l'idea di giustizia e di ricompensa. Quando un individuo perdona un altro, decide di non volergliene per l'offesa subita; ma ciò non ripara per nulla l'attentato all'ordine sociale.

La tentazione della vendetta non è meno criticabile. La vendetta, osserva Levi, non regola nulla: aggiunge una violenza nuova alla violenza precedente; ma questa addizione non ferma la violenza, ne prepara nuove esplosioni nel futuro. «Dalla violenza non nasce che violenza, in una pendolarità che si esalta nel tempo invece di smorzarsi» (3); gli esempi, come s'è visto, non mancano.

La punizione del male non è la questione più difficile che lo riguarda; Levi si attarda ben di più sul giudizio che occorre dare di esso. Ne "I sommersi e i salvati", il capitolo che segue immediatamente «La memoria dell'offesa» si intitola «La zona grigia». Con questo termine, di cui ha la paternità, Levi designa, innanzitutto, tutti coloro che non si possono classificare semplicemente come «detenuti» o «guardiani». Infatti, nel lager come nel gulag, i guardiani superiori, S.S. o N.K.V.D., si assicurano l'aiuto di numerosi detenuti che elevano al di sopra della massa, pur mantenendoli ben lungi sotto sé stessi: kapò abitualmente reclutati fra i criminali di diritto comune, personale tecnico o medico, operai specializzati o incaricati di compiti particolari. E' dopotutto il caso di Levi stesso, che probabilmente deve la sua vita al fatto che lavora come chimico, non come manodopera senza qualifica. Questi individui partecipano al tempo stesso di due categorie, sono - con grandi differenze fra loro - detenuti e privilegiati. Ma Levi adopera l'espressione «zona grigia» in un senso ancora più largo. Riferisce che un certo militare delle S.S., di solito spietato e crudele, un giorno ha avuto un moto di compassione verso una delle vittime: «Quel singolo atto di pietà subito cancellata non basta certo ad assolvere Muhsfeld, basta però a collocare anche lui, seppure al margine estremo,

nella fascia grigia» (4). D'altra parte, anche quelli che restano semplici detenuti non sono al riparo da atti egoistici che nuocciono ai loro vicini: anch'essi appartengono alla «zona grigia», benché alla sua altra estremità. In altri termini: questa zona include, almeno parzialmente, tutti gli abitanti del campo. Impegnato in una lotta frontale contro il manicheismo, Levi tiene più di tutto a questo concetto. Ecco come commenta in un'intervista il suo libro "I sommersi e i salvati": «Il capitolo centrale più importante di questo libro è quello intitolato 'La zona grigia'» (5). E quelli che sono in disaccordo con Levi sappiano che è questo il punto nevralgico del suo pensiero che andrebbe criticato.

Bisogna subito eliminare, qui, un malinteso possibile legato a questa nozione. Ciò che Levi sottintende, senza mai formularlo, è il fatto che bisogna situare ed esaminare le azioni umane tanto su un piano giuridico quanto su un piano antropologico (o psicologico); nessuno dei due deve essere o messo a profitto dell'altro. O, per dirla con le sue parole: «Non è che siamo tutti uguali. Perché non siamo tutti uguali, davanti a Dio per i credenti, o davanti alla giustizia per i non credenti. Non siamo tutti uguali, abbiamo livelli di colpa diversi. Però siamo fatti della stessa stoffa» (6).

Il mantenimento del piano giuridico implica che l'uomo sia sempre considerato come un agente libero, e di conseguenza il soggetto responsabile dei propri atti. In questo senso, non è ammissibile nessuna confusione fra vittime e carnefici. Levi si erge con veemenza contro quelli che gli sembrano confondere la frontiera fra questi ruoli, come la cineasta Liliana Cavani, autrice del film controverso "Il portiere di notte", che pretende rievocare la vita nei campi. Egli cita i ragionamenti della cineasta: «Siamo tutti vittime o assassini e accettiamo volontariamente questi ruoli», e protesta: «Non so [...] se nel mio profondo si annidi un assassino, ma so che vittima incolpevole sono stato e assassino no; so che gli assassini sono

esistiti [...] e che confonderli con le loro vittime è una malattia morale o un vezzo estetico o un sinistro segnale di complicità» (7).

Nello stesso tempo, Levi è irritato da quelli che dipingono i criminali come l'incarnazione di un male assoluto. Un altro film italiano, "Salò o le 120 giornate di Sodoma", di Pasolini, che mescola la storia della repubblica mussoliniana a reminiscenze di Sade, provoca a sua volta la sua reazione negativa: «Le dirò che mi è dispiaciuto molto come film, mi è sembrato un rigurgito, l'opera di un uomo disperato [...]. Non era così, non è vero che fosse così. Questa ferocia totale non è esistita. C'era un'ampia zona grigia. Anzi era quasi integrale. Allora eravamo tutti grigi». Gli uni non erano interamente neri, né gli altri interamente bianchi: «su questo non c'è dubbio, che ognuno di noi possa diventarlo [un mostro]» (8). Non si può dividere gli uomini in due categorie a tenuta stagna, angeli e demoni; questa constatazione non toglie nulla alla nefandezza dei crimini commessi. Queste due reazioni ai film contemporanei possono sembrare contraddittorie, ma non lo sono; i due estremi sono ugualmente inaccettabili: tutti uniformemente grigi, non una minima zona grigia.

Si può capire, in tale contesto, perché Levi ci sembri così differente da tanti altri autori e uomini pubblici del nostro secolo che rievocano regolarmente, nei loro discorsi, questa o quella catastrofe recente. Accanto a questi imprecatori dalla voce tonante, che attingono nelle gesta, sciagure o crimini del loro popolo la certezza di avere ragione, Primo Levi appare come un'incarnazione dell'umiltà: non urla, ma parla a mezza voce («Non mi piace parlare forte», dice lui stesso in un'intervista) (9); pesa il pro e il contro, ricorda le eccezioni, cerca le ragioni delle proprie reazioni. Non propone per i fatti del passato spiegazioni sensazionali né adotta il tono del profeta collegato in diretta con il sacro; di fronte all'estremo, sa rimanere umano, semplicemente umano. E quando parla del

male, fonte dell'offesa, non è per designarlo con dito accusatore negli altri, ma per scrutare più attentamente, più impietosamente sé stesso.

Ne "I sommersi e i salvati", Levi racconta dettagliatamente la storia di Chaim Rumkovski, il presidente del ghetto di Łódź. Rumkovski si inebriava del potere derisorio che gli era concesso dai tedeschi e cercava di comportarsi quasi da sovrano - ciò che, nelle condizioni di vita atroci del ghetto, era grottesco e derisorio. Ma, piuttosto che riderne o indignarsi, Levi s'impegna a partire da qui in una meditazione sull'effetto corruttore di ogni potere su colui che lo esercita. Rumkovski non ha saputo resistervi; ma siamo sicuri di essere più forti di lui? «Come si comporterebbe ognuno di noi se venisse spinto dalla necessità e in pari tempo allettato dalla seduzione?». Il dito che lo indicava si è voltato verso il soggetto possessore; la tragedia di Rumkovski è la nostra. «Noi siamo così abbagliati dal potere e dal prestigio da dimenticare la nostra fragilità essenziale: col potere veniamo a patti, volentieri o no, dimenticando che nel ghetto siamo tutti [...] e che poco lontano aspetta il treno» (10). Alcune pagine più avanti, Levi racconta un episodio che gli è accaduto personalmente: un giorno di grande sete, aveva trovato un po' d'acqua, l'aveva condivisa con il suo amico più intimo, ma non con gli altri. Riflettendo a posteriori su questo «noismo», questo egoismo esteso al prossimo, non cerca di umiliarsi: non solo chiunque avrebbe agito allo stesso modo al suo posto, ma egli non ha fatto alcun male, non ha ucciso nessuno. Tuttavia, questo episodio intimo è sufficiente per introdurre in lui «l'ombra di un sospetto: che ognuno sia il Caino di suo fratello, che ognuno di noi [...] abbia soppiantato il suo prossimo, e viva in vece sua» (11).

Per l'uomo provvisto di coscienza morale, questa conclusione è spaventosa. Non c'è veramente nessuna barriera fra il male e sé stessi? Il male è estremo; nessuno di noi ne è

indenne: la giustapposizione delle due affermazioni ha di che condurre alla disperazione la migliore volontà del mondo. Ma è davvero dello stesso male che si tratta qui e là? Levi ha scrutato con molta attenzione, senza dubbio con angoscia, il luogo in cui avrebbe potuto aprirsi una rottura; la risposta a questa domanda gli importa non solo in astratto, ma anche per il mantenimento della propria esistenza. Si potrebbe formulare così il dilemma: o esiste un male radicale, un male che è un fine in sé, che si fa per servire il diavolo, avrebbero detto i cristiani (è quello che spinge l'uomo a tagliare a pezzi il corpo di un bambino, a torturare il prossimo fino alla sua morte; questo male radicale non è noto a tutti); oppure esiste solo un male banale, comune, ordinario, quello che proviene dal preferirsi agli altri, come Caino ad Abele. In certe circostanze estreme - guerre, dittature totalitarie e militari, disastri - il male ordinario ha conseguenze straordinarie: qui, l'ipotesi del diavolo non è più necessaria. Levi si china sulla questione in un capitolo del medesimo libro, intitolato «Violenza inutile», una formula che fa eco a quella di Grossman nell'«Inferno di Treblinka»: «la crudeltà alogica» (12). La violenza «utile» è fin troppo facile da osservare: se una persona non può raggiungere il proprio scopo per via pacifica, e si sente sufficientemente sicura di sé stessa, ricorre alla forza. Il male, qui, non è che un mezzo brutale, una scorciatoia comoda per raggiungere il bene - quello dell'individuo o quello della sua comunità. Ma Levi osserva anche, nell'universo concentrazionario, ogni sorta di azioni che sembrano illustrare la violenza «inutile»: perché non avere previsto delle latrine nei carri bestiame che trasportano i detenuti verso i campi, né la minima goccia d'acqua? Perché imporre così sovente la nudità ai detenuti? Perché privarli di cucchiari, obbligandoli così a lappare la zuppa come dei cani? Perché fare durare per ore l'appello? Perché esigere che i «letti» siano fatti e rifatti alla perfezione? Perché condurre nei campi anche i moribondi, quelli che comunque

modo moriranno nei giorni seguenti? Perché imporre ai detenuti un lavoro futile? Perché considerare gli esseri umani come semplice riserva di materia prima, metallo, fibre o fosfati, quando, da vivi, possono produrre un valore aggiunto assai più grande?

Si comprende la posta della questione che ricordavo prima parlando di razionalità nel male: se si può dimostrare che quella violenza è veramente inutile, il male sarà di una specie radicalmente diversa da quella che è familiare a tutti noi, e si ergerà un muro fra esso e noi; altrimenti esso rischia di poter ritrovarsi all'interno di chiunque. Levi esita sulla risposta e non emette sentenze. Tuttavia, ogni volta, a forza di esaminare ciò che descrive, è obbligato ad ammettere: l'azione che, a prima vista, sembrava «inutile», ritrova, su un altro piano, la propria razionalità. Disumanizzare i detenuti era logico perché la premessa era che già fossero meno che umani. Fare soffrire il nemico era logico perché questo consolidava la forza e la superiorità. Esigere obbedienza a ordini assurdi era logico perché provava che la sottomissione non aveva da cercare giustificazioni. Mostrare la propria forza superiore era logico perché lo scopo di tutta l'operazione era di raggiungere la superiorità assoluta. In una parola: se si ammette che preoccuparsi del proprio bene è logico e utile, non bisogna più stupirsi della «gioia che procura il danno fatto al prossimo» (13). A Levi piace ripetere il famoso verso di John Donne «Nessun uomo è un'isola»: ciò che accade agli altri ci riguarda direttamente. Questa verità trova qui un'applicazione atroce: l'individuo arriva ad affermarsi tanto sminuendo gli altri o facendoli soffrire quanto elevandosi o procurandosi piacere. Noi uomini formiamo un tutto, ma la misura degli esseri è relativa: la nullità dell'uno produce la grandezza degli altri. La conoscenza di una sventura contribuisce direttamente alla felicità di quelli che la vedono dal di fuori - a meno che essi non considerino quelli che la subiscono come un'emanazione

di sé stessi, come la loro famiglia, i loro prossimi, nel cui caso la sventura degli altri diventa immediatamente la loro. Così bene e male provengono dalla stessa fonte, come diceva Rousseau, cioè la continuità fra io e altri, fra noi e gli altri; ci si rallegra della felicità degli altri e della loro sventura per la stessa ragione: perché non sono veramente separati da noi. La sola differenza è nella natura del rapporto che l'individuo intrattiene con gli altri: la loro sventura lo rallegra quando si paragona a essi, pur restando loro straniero; la loro felicità ugualmente, quando li vive come un'estensione di sé stesso. Soffre della loro sventura per contiguità; se ne rallegra perché è loro simile.

Si può sperare che questo stato di cose cambi? Che cosa si può fare per un simile cambiamento? Commentando con scetticismo l'atteggiamento di Jean Améry, altro ex detenuto diventato scrittore, ma che per parte sua aveva scelto di «restituire i colpi», Levi scrive: «chi 'fa a pugni' col mondo intero [...] è sicuro di venire sconfitto» (14). Levi ha scelto un'altra via, quella della ragione e della discussione; ma la disfatta di colui che si batte contro il mondo intero a colpi di argomenti è meno assicurata? Si può, addirittura si deve, continuare a resistere, ma non si può mai essere sicuri di avere successo. Tutte le strade possono sembrare sbarrate; si capisce allora perché Liana Millu, ex detenuta di Birkenau diventata amica di Levi, trovava che il suo sguardo diventava sempre più doloroso con il passare degli anni. Il suo primo libro, "Se questo è un uomo", testimonia di un male particolare; l'ultimo, "I sommersi e i salvati", constata che il male si è insidiosamente installato ovunque.

Ancora una volta: si tratta dello stesso male, ieri e oggi? La storia è sempre singolare, la ripetizione identica impossibile; e, almeno lungo una generazione, la memoria dei crimini trascorsi impedisce, in Europa, il ritorno del medesimo. Ma in questo, per Levi, non c'è che una magra consolazione. Il

crimine successivo assumerà una forma leggermente diversa per non farsi riconoscere, e il gioco sarà fatto. Dal momento in cui ciò che appare sotto i nostri occhi non è più il fascismo ma il nazionalismo o il fanatismo religioso, non saremo inquieti. Un sospetto si impadronisce di Levi: Auschwitz non è servito a niente, l'opprimente storia dell'umanità prosegue il proprio corso.

Continuano a verificarsi grandi massacri, anche se al di fuori dell'Europa. Fra il 1975 e il 1979, il regime comunista di Pol Pot, in Cambogia, stermina tutti quelli che non sostengono il suo progetto di creare un uomo nuovo: un numero di vittime difficile da precisare, ma probabilmente vicino a un milione e mezzo, ovvero, nell'insieme della popolazione, una persona su sette. Levi sa che si trattava di un genocidio: «E' colpa nostra se ne sappiamo così poco. E' colpa nostra perché avremmo potuto leggere meglio, saperne di più. [...] Non lo abbiamo fatto per pigrizia mentale, per amore del quieto vivere» (15).

Nell'aprile 1994, cinquantanni dopo Auschwitz e sette anni dopo la morte di Levi, inizia il genocidio ruandese, quello dei tutsi da parte degli hutu, che provocherà la morte di centinaia di migliaia di persone. Nella sua testimonianza, Yolande Mukagasana, dopo avere descritto i massacri che hanno colpito la sua famiglia, dice: «Che quelli che non avranno la forza di leggere questo si denuncino come complici del genocidio ruandese. [...] Chiunque non voglia prendere conoscenza del calvario del popolo ruandese è complice dei carnefici. Il mondo non rinuncerà a essere violento se non quando accetterà di studiare il suo bisogno di violenza» (16). Non ci chiede molto: né di diventare giustizieri, né di prendere addirittura partito, solo di darci la pena di leggere e di intendere. Ma non è nulla: il male estremo è frequente; il male ordinario onnipresente. Non solo la lotta universale ma anche la compassione universale è impossibile salvo per i santi: «Se dovessimo e potessimo soffrire le sofferenze di tutti, non potremmo vivere»,

scrive Levi. Chi è tentato dalla santità rischia di perdere la vita. Per conservarla, scegliamo l'oggetto della nostra compassione a seconda delle circostanze, compiangendo gli uni, dimenticando gli altri.

E' questa una verità particolarmente difficile da accettare, per Levi. Quarant'anni di riflessione sulle lezioni di Auschwitz gli hanno insegnato che al di là della colpevolezza diretta di un certo numero di individui il grande responsabile della catastrofe era l'indifferenza e la passività della popolazione tedesca: questa, nel suo insieme, con qualche rara eccezione, ha accettato di restare nell'ignoranza fin quando è stato possibile; e quando non lo è più stato, si è tenuta alla passività. Come giustificare oggi la nostra ignoranza volontaria, la nostra scelta di inazione? Non è rendersi complici di nuovi disastri, diversi dai precedenti ma a loro volta dolorosi? La distinzione fra potenza e atto, qui, non è più di gran soccorso. Se ci preoccupiamo solo della nostra famiglia e dei nostri prossimi, possiamo sperare che il nostro intervento porterà dei frutti; ma rischiamo allora di imitare i tedeschi degli anni di guerra. Se decidiamo di estendere questa azione al paese intero, addirittura all'umanità, come evitare la sensazione di scacco? Sembriamo non avere scelta che fra colpevolezza e disperazione, una scelta che può condurre alla rinuncia alla vita. Io penso tuttavia che bisogna astenersi dall'attribuire a Levi la responsabilità della propria morte. Molti sopravvissuti ai campi, di cui alcuni erano personalità pubbliche, si sono effettivamente dati la morte, vittime tardive di Auschwitz; ma le cause della morte di Levi sono lungi dall'essere chiarite. Come hanno osservato numerosi commentatori, fra cui amici intimi di Levi, non è certo che nel suo caso si tratti di suicidio. Non ha lasciato nessun messaggio in questo senso e non ha mai parlato ai suoi amici di mettere fine ai propri giorni. Non è escluso che abbia incidentalmente trovato la morte nella tromba delle scale - non saltando, ma cadendo a seguito di un

capogiro. Se avesse voluto suicidarsi, un chimico come lui avrebbe scelto un mezzo così poco sicuro? Il dubbio su questo punto non potrà mai essere cancellato; ma anche supponendo che ci sia stato suicidio, nulla prova che esso sia in rapporto diretto con l'esperienza concentratoria di Levi. Quello che è certo è che il suicidio non è in nessun modo l'arrivo logico della sua riflessione.

La lezione che Levi trae dalla propria meditazione è disperante, e tuttavia il suo lettore esce rafforzato dalla lettura dei suoi libri. Per quale miracolo? La luce scaturisce dal modo stesso in cui Levi conduce la propria meditazione: senza urla né proclami tonanti, scegliendo scrupolosamente le proprie parole per essere sempre al tempo stesso chiaro e preciso, non accettando che gli argomenti razionali, mettendo la ricerca della verità e della giustizia al di sopra del conforto intellettuale. Il raggio di luce non viene dal mondo che Levi descrive e analizza, ma da Levi stesso: che uomini come lui abbiano abitato questa terra, che abbiano saputo resistere alla contaminazione del male, ecco ciò che diventa a sua volta una fonte di incoraggiamento per gli altri. Primo Levi, o il combattente disperato: i due termini di questa definizione hanno uguale importanza. E' perché non ha voluto fermarsi alle conclusioni amare che gli si imponevano che oggi ci è particolarmente prezioso.

5.

PASSATO PRESENTE

"Si ha paura, si ha vergogna, si ha male: perché la vita era così orribile, ne siamo colpevoli, io e te?"

"Non ci fu mai un tempo più pesante del nostro, ma non abbiamo lasciato morire l'umano nell'uomo".

Vasilij Grossman, "La Madonna Sistina".

Il «moralmente corretto».

Come si utilizza il passato nel mondo in cui viviamo? Mi soffermerò, qui, in modo un po' arbitrario, su alcuni esempi tratti dalla storia francese recente, che possono aiutarci a cogliere le forme e le funzioni delle rievocazioni del passato. E, per incominciare, quella che lo mette al servizio del «moralmente corretto». Tutti oggi conoscono il «politicamente corretto», il conformismo che fiorisce nei campus americani e che definisce per ciascuno il codice di buona condotta ai fini del successo professionale. Solo l'espressione è nuova, beninteso; il politicamente corretto ha una lunga storia dietro di sé. Per restare in Francia, e attenersi al passato recente, all'indomani della seconda guerra mondiale, il politicamente corretto consiste nell'occuparsi di posizioni risolutamente «antifasciste». Senz'altro rosi da una cattiva coscienza riguardo l'atteggiamento poco glorioso durante la guerra, non potendo mascherare né la presenza di De Gaulle a Londra né gli atti di resistenza nel paese, i francesi, e soprattutto i loro portavoce nel mondo intellettuale, si richiamano rumorosamente all'ideale antifascista - proprio mentre il fascismo viene abbattuto. E' ciò che in quest'epoca assicura il prestigio del partito comunista e della sinistra nel suo insieme. Rare sono le voci - politicamente scorrette! - che osano denunciare ogni totalitarismo, quale che sia il suo camuffamento retorico. Il «progressista» medio, osserva David Rousset che fa parte degli spiriti non conformisti, è «predisposto a ingoiare tutti i luoghi comuni, purché l'etichetta 'di sinistra' gli venga affibbiata». Perché agisce così? Perché la verità è spesso sconcertante, e

quando s'impone la scelta, la maggior parte fra noi preferisce il conforto alla verità. Ora, «in Occidente è confortevole denunciare la borghesia e i suoi misfatti e scusare gli errori di Stalin e dei suoi epigoni» (1).

Tuttavia, passati i trenta gloriosi anni (1945-75) di crescita economica e di stagnazione ideologica, la base di questo politicamente corretto si corrode ed esso si indebolisce. Nel corso degli ultimi anni è apparso al suo posto un discorso nuovo, dalle connotazioni morali. Questo fatto merita di essere rilevato di per sé, perché la «morale» non ha buona quotazione altrove, e voci indignate - sovente le stesse - si fanno sentire ogni volta che affiora il minimo sospetto di censura, in particolare se riguarda la rappresentazione della sessualità. La situazione tuttavia cambia quando ci si avvicina a un nodo sensibile, legato al passato recente, presentato come un'incarnazione incontestabile del male. Tutti quelli che in un modo o nell'altro possono essere associati al male assoluto sono condannati e stigmatizzati pubblicamente.

In che cosa consiste il male nel moralmente corretto? La risposta non va da sé perché i contenuti automaticamente associati al bene e al male non restano immutabili, ma cambiano con il tempo. Per lunghi secoli, in Europa, la loro identificazione è stata una prerogativa della chiesa cristiana. Anche se potere temporale e potere spirituale non si confondono, lo stato ha fatto propri i valori definiti dalla dottrina cristiana. A partire dalla fine del diciannovesimo secolo, tuttavia, lo stato si dichiara per principio laico, cioè neutrale nei confronti delle ideologie concorrenti - anche se in pratica non lo è affatto. Gli artisti e gli intellettuali avevano sognato di occupare il posto dei preti (è la storia della «sacralità dello scrittore», raccontata da Paul Bénichou) (2), ma poi non li hanno voluti: il posto dei preti non è più occupato da nessuno. Questa rinuncia crea un vuoto, che s'impegneranno a colmare non più i rappresentanti dello stato,

ma quelli delle diverse forze che agiscono in seno alla società civile. Queste ci propongono dunque delle icone da rispettare o da ammirare, dei nemici da odiare o da disprezzare. Non si può infatti immaginare che una società rinunci così, dall'oggi al domani, a ogni riferimento morale; semplicemente, poiché la legittimità dei suoi detentori non è più garantita dall'esterno, essa deve essere conquistata giorno per giorno, a detrimento di altri candidati per lo stesso posto. Si vede disegnarsi qui, nel vuoto, un ruolo nuovo, quello del moralizzatore. Costui vuole occupare la posizione dei preti ma, a differenza di costoro, ha bisogno di convincere quotidianamente il pubblico che deve essere ascoltato.

Da che cosa si riconosce un moralizzatore? Designo con questo termine colui che trae orgoglio dal fatto di identificare pubblicamente le manifestazioni del bene e del male. Essere moralizzatore non significa affatto essere morale. L'individuo morale sottomette la propria vita ai criteri del bene e del male, nozioni situate al di là delle sue soddisfazioni o dei suoi piaceri. Il moralizzatore, per parte sua, vuole sottomettere a questi stessi criteri la vita di coloro che lo circondano, e ne trae beneficio: quello di trovarsi dalla parte buona della barriera. Vi si procura il necessario riconoscimento della propria esistenza e la conferma del proprio valore. E' sempre stato così: l'uomo che indicava la donna adultera alla vendetta popolare godeva segretamente della propria superiorità. Il moralizzatore somiglia dunque a colui che a volte chiamiamo fariseo, se si pone l'accento non tanto sulla sua eventuale ipocrisia o sul suo formalismo, quanto sulla tendenza a giudicare il prossimo con severità. Ciò che definisce il moralizzatore non è il contenuto delle sue convinzioni, ma la strategia della sua azione. Egli vive nella buona coscienza e resta animato da ciò che in inglese si chiama "self-righteousness". Se ricorre alla memoria, e in particolare alla memoria del male, è per fare meglio la lezione ai suoi contemporanei.

Il bene e il male possono essere descritti in termini generali e astratti; ma il ragionamento è più convincente se assume la forma di una narrazione di fatti veridici, cioè se evoca il passato. Quale parte del passato oggi viene scelta? Finché i progetti totalitari si presentavano come concorrenti credibili delle democrazie, non era possibile nessun consenso. Fra le due guerre mondiali, uno spirito totalitario e uno democratico non potevano avere gli stessi riferimenti morali. Anche dopo il crollo degli stati fascisti, la lotta non si è fermata: le utopie comuniste hanno continuato a sedurre vasti settori della popolazione. Tuttavia, da un quarto di secolo, i conflitti si sono pacificati: i principi democratici sembrano oggi, assai largamente ammessi. Tuttavia, dietro questa apparente armonia persistono i disaccordi. Essi potrebbero riassumersi in una proposizione difesa dagli uni e contestata dagli altri: il nazismo è stato peggiore del comunismo. Ora, se il male più grande è stato il nazismo, e le due grandi narrazioni di valore morale sono già definite, le vittime più da commiserare sono le sue, gli eroi più ammirevoli sono i combattenti antinazisti, guerrieri o resistenti. Si può tuttavia immaginare benissimo (e ne esistono) moralizzatori la cui gerarchia dei valori è diversa.

Il moralizzatore contemporaneo chiama in casa la memoria in due casi emblematici, per lodare i buoni o per stigmatizzare i cattivi. E si può constatarlo intorno a noi: la commemorazione delle vittime e degli eroi prosegue, proprio come la condanna dei malfattori. Per ciò che concerne questi ultimi, i nazisti ne sono l'incarnazione esemplare: per buona parte dell'opinione pubblica, soprattutto fra quelli che si definiscono «di sinistra», essi ne sono la sola. Il male assoluto di cui ogni moralizzatore ha bisogno si lascia dunque designare con termini come fascismo, razzismo, antisemitismo. Per il fatto che si vuole di sinistra, il moralizzatore non mette sullo stesso piano criminali nazisti e criminali comunisti. La parola «genocidio», particolarmente infamante, non è mai applicata ai

massacri perpetuati in Russia, in Cina o in Cambogia; il moralizzatore attuale esigerà la punizione di Pinochet, responsabile di una dittatura sanguinosa, mai quella di Castro, responsabile di un'altra dittatura sanguinosa. L'ideologia fascista e i regimi che l'hanno incarnata sono, di fatto, condannati dall'immensa maggioranza dei nostri concittadini; la persona che può essere sospettata di connivenza con loro o con i loro più recenti imitatori è allora stigmatizzata. Il suo denunciatore, in compenso, può inorgogliersi di compiere un lavoro di salute pubblica.

Ai nostri giorni, quelli che hanno svolto un ruolo attivo nei misfatti nazisti sono rari. Resta tuttavia sempre la possibilità di riesaminare il passato e di mostrare che personaggi abitualmente stimati si erano in realtà compromessi, da vicino o da lontano, con i poteri fascisti; di praticare, dunque, una sorta di delazione postuma. D'altra parte, la recente recrudescenza dei movimenti di estrema destra ha permesso di riattualizzare queste accuse: il peggior sospetto che oggi si possa gettare su qualcuno, è che costui «fa il gioco dell'estrema destra». Così, l'identificazione del nemico nel passato permette di condurre il combattimento nel presente. Attardiamoci un momento sulle forme che quest'ultimo assume. Bisogna innanzitutto constatare la vitalità paradossale, "posteriore" alla disfatta del fascismo. In effetti mentre, sotto il regime nazista, il fronte antifascista aveva conosciuto solo una breve esistenza (dalla nascita dei Fronti popolari nel 1935 fino al patto tedesco-sovietico del 1939), dopo il 1945 esso è divenuto una delle forze principali nell'Europa occidentale. La sua presenza è l'effetto congiunto della cattiva coscienza di una gran parte della popolazione, come ho appena ricordato, e di un'abile strategia dei partiti comunisti: questi ultimi prendono la testa di un movimento dai valori incontestabili, poiché la condanna dei fascisti è unanime. Oggi, mentre l'influenza diretta del partito comunista è debole e quindi senza effetto nel campo

propriamente politico, l'ideale antifascista perdura sul terreno della morale.

La contaminazione del fascismo prosegue qualunque sia il numero di passaggi da compiere per stabilire la connessione. Essa può compiersi anche all'insaputa dell'interessato: le sue dichiarazioni intenzionali sono considerate nulle e inesistenti. Per illustrare queste modalità della persecuzione moralizzatrice basta ricordare alcuni esempi tratti dall'attualità francese. Così il caso di Gilles Perrault, ben noto per i suoi impegni di estrema sinistra, colpevole tuttavia di non avere denunciato con sufficiente vigore due ex simpatizzanti dei negazionisti: Perrault è posto al quarto grado rispetto al crimine originario, e tuttavia non è meno infangato dall'orrore di quest'ultimo. O anche il caso di alcuni critici d'arte, Jean Clair, Jean-Philippe Domecq, Benoit Duteurtre, che hanno osato criticare l'arte d'avanguardia, pesantemente sovvenzionata dallo stato: Hitler era contro le avanguardie artistiche, quindi tutti i loro critici sono dei criptohitleriani. O gli attacchi a cui era oggetto Pierre-André Taguieff; uno dei migliori analisti del razzismo e dell'estrema destra in Francia: la sua conoscenza intima del dossier finisce per renderlo sospetto e, in più, egli ha il torto di partecipare a dei dibattiti contraddittori con autori che si dichiarano apertamente di destra, di prestarsi al gioco pericoloso del dialogo. O ancora Alain Brossat, accusato di negazionismo e, perché no? di antisemitismo per avere criticato la politica dello stato di Israele nei confronti dei palestinesi... Il discorso di questi moralizzatori si fonda su procedimenti retorici e argomentativi. La loro citazione favorita viene da Brecht: «Il ventre da cui la Belva è nata è sempre fecondo»; essa testimonia della lunga tradizione nella quale si iscrive il loro impegno neo-antifascista. Per la stessa ragione, essi usano volentieri termini come «lotta», «resistenza», «vigilanza», appropriandosi così dei resti dello spirito rivoluzionario, oggi

peraltro in declino. Qui, le deduzioni assumono spesso la forma di un sofisma per contiguità, da cui si inferisce l'identità di due soggetti a partire da un attributo comune: X è pubblicato dall'editore che ha anche fatto uscire Y, che può essere sospettato di simpatie per l'estrema destra (il razzismo, l'antisemitismo), quindi X... L'informazione principale, anziché essere posta, è spesso sovrapposta, quindi non è suscettibile né di essere confermata né infirmata; piuttosto che «X è un nazista (uno scherano di Vichy, un partigiano di Le Pen)», si dirà: «Il dubbio sussiste: X era un collaborazionista?»

Il procedimento più frequente, e in certo modo fondatore, è tuttavia quello del terzo escluso: tutti quelli che non sono stati antifascisti come noi possono essere sospettati di condiscendenza con il fascismo. La sua conseguenza è la diabolizzazione sistematica dell'avversario: ogni contatto con il male è subito giudicato estremo, ed esteso all'insieme del corpo esaminato (il Fronte nazionale è fascista da parte a parte). Il solo atteggiamento appropriato di fronte a un simile nemico sarebbe la guerra (civile); ogni tentativo per introdurre delle sfumature è un tradimento.

Il moralizzatore non è ufficialmente legato né allo stato né alle istituzioni, i suoi bersagli non rischiano, come un tempo, di essere perseguitati dall'inquisizione, né di ritrovarsi in prigione, né di vedere bruciati i propri libri. E' essenzialmente nei media che si esercita il moralmente corretto, anche se a volte può arrivare ai magistrati o assumere la forma di un libro. Ma non bisogna sottovalutare il potere dei media: un individuo accusato di complicità (o preferibilmente: di collaborazione) con il male avrà molte difficoltà a difendersi; come lavarsi delle accuse che poggiano su valori unanimemente approvati? Come osserva Taguieff, «nello spazio pubblico della democrazia moderna, non c'è messa a morte sociale se non per la diffusione estrema dell'atto di accusa» (3). Accusa qui vale per condanna, che non è assolutamente indebolita dalla

pubblicazione, tre settimane dopo, di una rettifica o di una lettera dissonante di un lettore. La denuncia pubblica si trasforma in segnale che la caccia alle streghe è aperta. L'ostracismo sociale, le stimmate del sospetto non sono meno efficaci delle vecchie forme di repressione, anche se sono meno brutali.

Assistiamo qui non più alla «sacralità dello scrittore», sogno irrealizzabile dei romantici nel diciannovesimo secolo, ma al trionfo dell'uomo mediatico, di chi sa modellare l'opinione pubblica nel senso delle proprie convinzioni, grazie a questo strumento dalla potenza incomparabile, che non potevano immaginare gli scrittori del passato: i media, televisione, radio, stampa. Per agire efficacemente, il moralizzatore deve farsi a sua volta «intellettuale», giornalista, disporre di una tribuna che gli permetta di influenzare i lettori o gli ascoltatori. Quando Julien Benda, fra le due guerre, denunciava il «tradimento dei chierici», pensava al fatto che numerosi intellettuali, pensatori, artisti si mettevano al servizio di progetti politici discutibili; ciò che si vede oggi non è un tradimento ma piuttosto un accrescimento sensibile del potere dei «chierici».

Si potrebbe dire che le pratiche dei moralizzatori non suscitano necessariamente l'ammirazione, ma che tuttavia sono necessarie, nella misura in cui permettono di contenere e di combattere un male ancora più grande. Ma un simile argomento non resiste all'analisi. Annerendo troppo il nemico, il moralizzatore traccia un ritratto che non somiglia più al modello e dunque non è più credibile. Il Fronte nazionale, per quanto detestabile la sua ideologia, non è né una risorgenza del nazismo né un'organizzazione terroristica; è portatore di rivendicazioni molteplici, che bisognerebbe analizzare in sé stesse. Se oggi è più debole di qualche anno fa, non è tanto per l'effetto della sua diabolizzazione, quanto per ragioni circostanziali: in Francia, la scissione del partito di estrema

destra in due, la condanna del suo capo per violenze fisiche, la diminuzione della disoccupazione. Non bisogna illudersi: le circostanze cambiano ancora, il pericolo può ritornare.

Ci si può chiedere, anche, se l'indebolimento di questo nemico è davvero lo scopo cercato dai moralizzatori. Per molti anni, sotto l'impulso probabile del presidente socialista François Mitterrand, tutto accadeva come se una certa stampa di sinistra facesse del proprio meglio per affermare l'importanza dell'estrema destra, assicurando la copertura dettagliata dei suoi minimi fatti e gesti. E chi avrebbe mai sentito parlare degli oscuri scritti negazionistici senza la costante pubblicità loro assicurata da chi li denunciava? Questi ultimi a volte chiedono, poiché i criminali originari sono stati già giudicati, che a loro volta i negazionisti siano perseguiti per crimini contro l'umanità - non è dargli troppo onore? Il fatto è che, se scomparisse il pericolo «neofascista» o «neonazista», non ci sarebbe più bisogno di combattenti «neoantifascisti», e con esso scomparirebbe ogni beneficio simbolico che trae dalle proprie lotte il detentore della buona coscienza. Proprio come la sinistra nel suo insieme aveva deciso, per legittimare le proprie posizioni e indebolire la destra, che il Fronte nazionale doveva mantenersi e restare relativamente forte, i moralizzatori agiscono come se ci tenessero che l'estrema destra sia sempre viva; e vi contribuiscono a modo loro. Per di più, e come spesso accade quando il mondo è diviso in due blocchi esclusivi e falsamente simmetrici, il rimedio incomincia ad assomigliare al male stesso. L'estremismo antiestremista è malgrado tutto un estremismo. «Le Pen un colpo, l'F.N. una raffica» è uno slogan neo-antifascista che non ha nulla da invidiare, nella sua radicalità, al male che combatte. In nome della lotta contro l'esclusione, si esclude volentieri quelli che pensano diversamente. Ora, per combattere efficacemente l'estrema destra, non basta insultarla, è meglio conoscere le sue idee e i suoi argomenti, e

refutarli con altri, che sono migliori. Ciò che, del resto, non basterà a dissolverla, perché le sue idee non sono che una delle ragioni che attirano verso di lei gli elettori; altre sono il bisogno di identità collettiva, di sicurezza personale, di protesta radicale. Bisogna aggiungere, naturalmente, che la simmetria è solo apparente e che l'antirazzismo è lungi dall'essere nefasto come il razzismo. Non si può tracciare un segno di equivalenza fra i neo-antifascisti e i neofascisti: sarebbe paragonare l'imparagonabile. Gli atti razzisti avvengono tutti i giorni, e le vittime ne soffrono nel loro corpo e nella loro dignità. I debordamenti neo-antirazzisti sono una forma di discorso di cui patisce la reputazione di alcuni individui. Resta il fatto che, inizialmente, questa forma di lotta rinforza l'avversario anziché indebolirlo, e, peraltro, atrofizza il dibattito pubblico anziché vivificarlo. In verità, in materia di scelte esistenziali o politiche, il terzo generalmente non è escluso, neppure il quarto, né addirittura il quinto... Non siamo obbligati a scegliere fra simpatizzare con gli assassini e lanciare grida di gioia quando ricevono l'iniezione mortale. Il contrario di un male non è necessariamente un bene; può essere un altro male. E' possibile essere in disaccordo con i moralizzatori senza per questo diventare antisemita, negazionista, xenofobo, razzista, fascista o lepenista. Per disfarsi di un'ideologia manichea, erede delle dottrine totalitarie, che divide l'umanità in due metà ermetiche, i buoni e i cattivi, noi e gli altri, la cosa migliore è non divenire a propria volta manichei. Un precetto per il prossimo secolo potrebbe essere: iniziare a combattere non il male in nome del bene, ma la sicurezza di quelli che pretendono di sapere sempre dove si trovano bene e male; non il diavolo ma ciò che lo rende possibile: il pensiero manicheo stesso.

Tutti condanniamo i criminali nazisti, piangiamo le loro vittime innocenti e ammiriamo quelli che hanno saputo resistere loro. E questo consenso ha qualcosa di rassicurante:

immaginiamo per un istante che abbia trionfato il disprezzo per la vittima (come raccomandava Nietzsche), l'elogio dei nazisti o l'ostilità ai resistenti! Adottare questi atteggiamenti in pubblico, tuttavia, non rende migliore né la nostra morale né la nostra politica. Perché?

Il problema morale si trova già enunciato in Platone o nei Vangeli. Gesù non si limita a raccomandare il compimento di un certo numero di atti lodevoli, come fare la carità, pregare o digiunare; egli aggiunge: «Attenti a non fare i giusti davanti agli uomini per essere notati; altrimenti non avrete salario da vostro padre che è nei cieli». Gesù non dice: smettete di fare i giusti, non fate più la carità, rubate. Domanda solo che questi atti siano compiuti «nel segreto», in modo che «la tua sinistra ignori ciò che fa la tua destra», e non «per trarre gloria dagli uomini» o «per mostrarsi agli occhi degli uomini» (4). Questa esigenza, estranea al mondo pagano antico (l'eroe cerca la gloria e la fama anziché rifuggirle), si è diffusa ben al di là del suo contesto originale e oggi non ci appare più come specificamente cristiana. Dicendo (con Kant, ma anche con il buon senso attuale) che l'atto morale non dovrebbe essere interessato, generalizziamo la raccomandazione di Gesù: se si agisce per il salario degli uomini, si cessa di «fare il giusto».

Ma è facile rinunciare nei confronti degli altri? Il credente fervente non dovrebbe avere grossi problemi, né cercare salario umano, perché Gesù gli ha promesso: «Tuo

Padre, che vede nel segreto, ti ricompenserà». Ma se si è smesso di credere che un Padre veda nel segreto e che ristabilirà la bilancia dei pagamenti alla fine dei tempi, come fare? Si è allora tentati di cercare l'approvazione esterna; ora, la ricompensa venuta dagli altri rende l'atto interessato. La via dell'azione morale è solitaria, e la si prende perché la felicità degli altri fa la nostra, non perché aumenta la nostra celebrità.

Se qualcuno oggi dichiara in pubblico che si mette dalla parte giusta, che condanna doverosamente i cattivi, piange i

deboli e ammira i forti, non aggiunge nulla al proprio valore: fare la morale agli altri non è mai stato un atto morale. La virtù dell'eroe, l'aureola della vittima non illuminano veramente i loro ammiratori, per quanto questi ultimi lo sperino: non c'è nulla di eroico nel fatto di ammirare un eroe universalmente conosciuto. Anzi, al contrario, la buona coscienza neutralizza la buona azione. Godere del prestigio dei nostri genitori-eroi o compatire la sofferenza dei nostri genitori-vittime è normale e persino lodevole; ma a partire dal momento in cui questi sentimenti si esprimono in pubblico, essi assumono un senso supplementare: servono il nostro interesse, non la nostra educazione morale. Se ci si ostina a invocare ritualmente i buoni, i cattivi e le vittime del passato per servire gli interessi del proprio gruppo, si può reclamare l'ammirazione dei suoi membri, non quella della propria coscienza. Non più di quanto la si provochi limitandosi a schierarsi dalla parte dei valori riconosciuti. Il richiamo pubblico del passato ci educa solo se ci pone personalmente in causa e ci mostra che noi stessi (o quelli con cui ci identifichiamo) non siamo sempre stati l'incarnazione del bene o della forza.

Se l'azione morale è necessariamente individuale e chiede di evitare lo spazio pubblico, non diversamente accade, evidentemente, per gli atti politici; e questi si giudicano dai loro risultati, non dalle motivazioni dei loro agenti. Un politico che contribuisce al benessere del proprio popolo resta un buon politico, anche se mosso dal solo desiderio di gloria. Il pericolo, qui, assume un'altra forma, che si potrebbe designare con la formula «tentazione del bene». Questa è, a dire il vero, molto più diffusa che la «tentazione del male», e anche, paradossalmente, più pericolosa. Basta esaminare la storia di qualunque parte del mondo per arrendersi all'evidenza: le vittime dell'aspirazione al bene sono più numerose di quelle dell'aspirazione al male. Questa tentazione consiste nel percepire sé stessi come un'incarnazione del bene e volerla

imporre agli altri - non solo nella vita privata, ma anche nella sfera pubblica. E' insomma una confusione fra morale e politica simmetrica e inversa a quella che praticano i regimi totalitari. Per essi, le scelte morali sono sottoposte a obiettivi politici: è buono ciò che serve il nostro scopo del momento, la vittoria della rivoluzione o la dittatura del partito. Qui, in compenso, l'unità si fa in nome della morale che detta le proprie scelte al politico. Tale sarebbe la vita politica in una teocrazia, se si immaginasse la teologia sostituita dalla sola morale: all'esterno, crociate (imporre il bene agli altri, che lo vogliano o no); all'interno, governo della virtù, persecuzione dei «moralmente scorretti». I nostri stati, democrazie liberali, non sono seriamente minacciati da questa deriva, perché le nostre istituzioni restano laiche; ma le nostre società non sono immunizzate contro di esse.

Non è sempre facile trovare una via fra l'indifferenza morale e la posizione del moralizzatore; tuttavia si può fare un tentativo. La scomparsa della morale ufficiale associata allo stato stesso crea un vuoto d'aria: chiunque, quando agisce in pubblico, si sente obbligato a ricordare un insieme di valori morali, preferibilmente incarnati in una narrazione esemplare. A maggior ragione agiscono così i gruppi di pressione, necessariamente in conflitto fra loro per ottenere una posizione più forte in seno alla stessa società. Tale è la tendenza della nostra epoca «individualista»: essa ci spinge a compensare ciò che ci manca. Tuttavia, queste invocazioni non aggiungono nulla alla virtù di colui che le enuncia, e le nostre società non hanno interesse a soccombere alla «tentazione del bene». Ciascuno di noi può dunque fare fronte a questa pressione del secolo, e «accondiscendere o resistere», come diceva Rousseau.

Mito e storia.

Nell'iconologia del rinascimento, la memoria era rappresentata come una donna dai due volti, uno volto verso il passato, l'altro verso il presente; in una mano tiene un libro (in cui può attingere le proprie informazioni), nell'altra una penna (probabilmente per poter scrivere nuovi libri). Il lavoro di memoria si sottopone a due serie di esigenze: fedeltà verso il passato, utilità per il presente. Ma che cosa accade quando queste esigenze entrano in conflitto, quando la restituzione veritiera dei fatti rischia di avere un effetto nocivo?

Due recenti discussioni concernenti personaggi pubblici hanno ricordato la possibilità di un simile conflitto. Tutti e due riguardavano individui che nell'immaginario collettivo avevano statuto di eroi. Il protagonista del primo era Artur London. Quest'uomo di origine ceca, morto nel 1986, era un funzionario dell'Internazionale comunista, che aveva partecipato alla guerra di Spagna; sposato a una francese, era stato un dirigente della resistenza comunista in Francia, prima di essere deportato nel campo di Mauthausen.

Dopo la guerra, London resta molti anni nell'Europa occidentale; rientrato a Praga nel 1948, diventa subito viceministro degli affari esteri. Tuttavia nel 1951 verrà arrestato e condannato alla prigione a vita, nel quadro del processo Slànsky, dove la maggior parte dei protagonisti saranno giustiziati. Dopo il 1955, verrà liberato e riabilitato; nel 1963 si stabilirà in Francia. Nel 1968 pubblicherà "La confessione", narrazione della sua esperienza carceraria. Quest'opera verrà adattata al cinema da Costa-Gavras, con Yves Montand nel ruolo di London; il film farà il giro del mondo.

Nel novembre del 1996 esce il libro di Karel Bartosek "Le confessioni degli archivi" (5), dedicato alle relazioni fra i partiti comunisti ceco e francese, che sfrutta essenzialmente gli archivi di Praga nuovamente aperti. Bartosek è uno storico

ceco che vive in Francia dal 1982; anche lui è stato «represso» all'indomani dell'invasione sovietica del 1968 (dopo sei mesi di prigionia, perde il lavoro di ricercatore scientifico e diventa manovale, prima di essere privato di nazionalità ed espulso). Un capitolo di questo libro, dedicato al caso London, ha suscitato una vivace polemica fra i media. Lo scontro riguardava due questioni. Da una parte, si trattava di stabilire la biografia di London con la massima precisione; i principali avversari di Bartosek erano, in questo caso, gli intimi del rivoluzionario deceduto. Dall'altra, si è istituito un dibattito sul ruolo della storia nella società contemporanea, che si è svolto nell'ambito degli storici e dei giornalisti.

L'argomento opposto a Bartosek in questo secondo dibattito consisteva, grosso modo, nel dire: quali che siano i dettagli particolari della vita di London, o di ogni personaggio di questo genere, pubblicamente bisogna dire solo ciò che è utile. Si può trovare l'argomentazione più completa di questo punto di vista in un articolo di «Le Monde» del dicembre 1996. L'analisi proposta era la seguente: noi oggi viviamo in un momento difficile della storia, mentre «l'estrema destra si aggira nelle nostre città»; di conseguenza è necessario mantenere viva la fiamma della lotta antifascista e continuare ad affermare che «gli eroi sono degli eroi, la guerra della Spagna repubblicana la lotta giusta [...] Artur e Lise London i simboli indistruttibili dell'autentica passione comunista» a fianco di Jean Moulin, dirigente della resistenza in Francia ucciso dai nazisti, «il puro arcangelo della rivoluzione nazionale». In quest'ottica, è evidente che bisogna coprire di obbrobrio quelli che, con il pretesto di compiere il proprio dovere di storici, cercano di gettare un sospetto su «ogni individuo d'eccezione», di dimostrare che «gli eroi sono illusori», di condurre in fin dei conti «all'odio dell'eroe e del santo». Storici simili non fanno che aiutare l'estrema destra nella sua lotta contro il «sentimento morale» in genere e

l'impegno civile in particolare. La stragrande maggioranza degli storici si è opposta a questo modo di concepire il ruolo della storia, che torna ad affermare che certe verità è meglio non si dicano (hanno pubblicato, sempre su "Le Monde", una lettera aperta a sostegno di Bartosek). Questo atteggiamento ha avuto, in Francia, dei precedenti celebri. Il primo, forse, concerne l'affare Dreyfus: Maurice Barrès, un capofila degli antidreyfusardi, diceva che, anche se la verità era dalla parte di Dreyfus, bisognava condannarlo, perché altrimenti si screditava l'esercito francese. «Quand'anche il loro cliente fosse un innocente, essi [i dreyfusardi] restavano criminali» (6). Un altro precedente illustre è quello di Sartre che si opponeva, all'inizio degli anni Cinquanta, alle rivelazioni sui campi in Unione Sovietica: secondo la sua formula - forse apocrifa ma divenuta celebre -, non bisognava «rendere disperata Billancourt», cioè la classe operaia, rivelandole che la «patria del socialismo» non era ancora il paradiso terrestre. Si diceva anche, nella stessa epoca, che simili rivelazioni rischiavano di nuocere alla causa della pace, o che potevano fare il gioco dell'imperialismo americano, e così via. In quest'ottica, lo storico non ha più doveri verso la verità ma solo verso il bene, egli non è che un propagandista fra altri - posizione che può essere difesa se si è convinti che i fatti non esistono, ma solo i discorsi sui fatti. Lo storico allora non è in nulla diverso dal commemoratore. Ciò che significa la rovina di ogni scienza, poiché quest'ultima si basa sul postulato che la conoscenza non è una proiezione della volontà.

Ci si può domandare, tuttavia, se anche nell'ottica pragmatica, che è quella di Barrès e di Sartre come dei loro discepoli contemporanei, la negligenza verso la verità non rovini le tesi difese. La scoperta della frode nel processo di Dreyfus ha compromesso durevolmente le posizioni antidreyfusarde in Francia. Le menzogne comuniste hanno finito per uccidere l'attrazione dell'idea comunista. Oggi si

lotta davvero in modo efficace contro l'estrema destra, lasciandole, qua o là, il monopolio della verità? Lungi dal servire la causa nobile, si rischia invece di screditarla. Ricordiamoci del massacro di Katyn: per non rendere opaca la propria immagine, il potere sovietico ha cercato, per più di quarantacinque anni, di gettare sui nazisti la responsabilità della morte di quelle migliaia di ufficiali polacchi. La scoperta della verità ha portato un colpo fatale alla credibilità delle dichiarazioni sovietiche ufficiali.

Qui bisogna separare i ruoli del politico e dello storico. Il primo ha come scopo di agire sullo spirito dei concittadini, senza essere costretto a mentire; senza essere forzato a mentire, può scegliere di dire loro questo anziché quello, in vista di ottenere il risultato aspettato. De Gaulle non aveva nessun interesse a ricordare ai francesi, nel 1940, tutte le debolezze e viltà trascorse; per risvegliare la loro resistenza, era meglio parlare di Giovanna d'Arco. Lo scopo dello storico, invece, non è di dipingere immagini pie, di contribuire al culto degli eroi e dei santi, di prostrarsi davanti agli «arcangeli»; ma di avvicinarsi, nella misura dei propri mezzi, alla verità.

In questo senso, chi dice storia dice sacrilegio. Il sacro è ciò che non si deve toccare, pena il castigo. Ora, la storia desacralizza lo spazio pubblico, essa profana, in senso proprio, tutti gli oggetti di culto; all'opposto dell'idolatria, essa partecipa, per il suo stesso progetto, a quel «disincanto del mondo» di cui parlava Max Weber considerandolo come una caratteristica essenziale della modernità. Può darsi che nei momenti di crisi estrema - tale fu l'occupazione nazista durante la seconda guerra - lo storico stesso non dovrebbe attingere ai segmenti di storia le cui lezioni potrebbero scoraggiare i concittadini; questo non lo autorizzerebbe a ingannarli facendo passare per lavoro storico ciò che non sarebbe altro che il suo sforzo di propaganda. De Gaulle continuava a pensare nel 1969 come nel 1940: «Il nostro paese

non ha bisogno di verità. Ciò che bisogna dargli è la speranza, la coesione insomma», diceva a proposito del film "La pena e la pietà" (7). Per ragioni analoghe, le ricerche storiche approfondite sul regime di Vichy non erano incoraggiate in Francia negli anni che hanno seguito la guerra, ed è stato necessario che storici tedeschi o americani si chinassero senza partito preso sul passato francese recente perché l'opinione pubblica finisse per ammetterlo: la politica di Vichy non costituiva un «triangolo» protettivo contro le estorsioni tedesche, come pretendeva essere. Ma oggi si può dubitare, quale che sia l'inquietudine davanti alla salita dell'estrema destra e vivere un simile momento di crisi estrema.

Come giudicare, attualmente, il ruolo storico di un personaggio come London? E i ritrovamenti di Bartosek negli archivi concernenti molti momenti della sua biografia? London, nato nel 1915, diventa un impiegato permanente del Comintern a Mosca, dove vive a partire dal 1934. Nel 1937-38 si unisce alle Brigate internazionali in Spagna, ma senza partecipare ai combattimenti: vi dirigerà la sezione est-europea del "Servicio de investigación militar", una polizia militare dipendente dalla polizia sovietica; organizza un'«epurazione» degli elementi poco affidabili. Dopo la guerra, in Svizzera e in Francia, London lavora per i servizi di informazione e per la polizia politica ceca. Un dettaglio incongruo: London scrive il primo rapporto contro Noel Field, il comunista americano che più tardi sarà utilizzato nel processo di Praga in cui London è implicato. Questi aspetti della sua attività non erano mai stati messi in luce da London stesso nella "Confessione".

La rivelazione di queste peripezie oggi produce un cattivo effetto. Si capisce quindi che gli intimi di London, sostenuti da alcuni storici isolati, siano insorti contro di essa. Colui che abbiamo conosciuto, dicono in sostanza, era certo un uomo dalle forti convinzioni politiche, un rivoluzionario professionista, ma non una spia né un poliziotto. Era un uomo

dagli ideali elevati, provvisto di coraggio e di generosità, come ha dimostrato nelle difficili condizioni della clandestinità e della deportazione.

Una delle lezioni di questo confronto è che non si dovrebbe scegliere fra le due tesi, ma intenderle insieme. Gli intimi di London lo dicono a loro modo, quando cercano di giustificare l'implicazione del loro parente o amico nelle reti spionistiche in Francia: «Quest'affare è avvenuto nel quadro della guerra fredda ed è stato posto sotto il segno della fedeltà totale a un ideale internazionale». Uomini come London hanno veramente creduto che il fine giustificasse ogni mezzo. Non sono dei cinici che sottraggono i denari allo stato per riempirsi le tasche; sono degli «idealisti» che credono che il comunismo sia la migliore condizione possibile dell'umanità. Per contribuire al suo avvento (che, tuttavia anche nella loro concezione, avverrà in un futuro lontano), sono capaci di tutto, compreso «purgare» la propria formazione, spiare, calunniare, fabbricare dei falsi, spingere alla sofferenza e alla morte numerose persone. L'etica è interamente sottomessa alla politica: tale era la dottrina comunista. Come ricordava Jacques Rossi, altro veterano del Comintern: secondo Lenin, «l'etica è tutto ciò che serve gli interessi della classe proletaria» (8).

Quando si legge la storia dei dirigenti comunisti di quest'epoca, è impossibile non restare colpiti dalla sua dimensione propriamente tragica (come s'è già visto nel caso di Heinz Neumann). Bartosek pubblica, in appendice al proprio libro, le lettere di addio degli undici dirigenti cechi che saranno impiccati nel quadro del processo Slànsky: esse non sono solo umanamente sconvolgenti, ma testimoniano anche che, alla vigilia della loro morte, questi uomini continuano a professare lo stesso ideale, mentre hanno appena subito le peggiori torture, fisiche e morali, e sanno pertinentemente che non hanno commesso nessun crimine. Lo stesso accadrà con Noel Field: una volta liberato (dal 1954), quest'uomo che

avrebbe potuto venire spezzato dalla tortura ha come unica preoccupazione di proclamare la propria fedeltà indefettibile al partito (rifiuterà di tornare negli Stati Uniti e morirà nel «campo socialista»). Già accadeva così con Nicolaj Bucharin che, condannato a morte dopo avere subito le umiliazioni e le torture legate agli interrogatori in vista del suo processo, poteva ancora scrivere a Stalin una lettera personale in cui lo assicura del proprio amore e della propria fedeltà: a Stalin, al partito, alla rivoluzione, al comunismo... Anziché rivolgergli un rimprovero per le ingiustizie di cui ha sofferto, gli chiede perdono: «Addio per i secoli dei secoli, e non mantenere rancore allo sventurato che io sono» (9).

I processi contro i dirigenti del partito, negli anni 1949-1953, meritano evidentemente l'attenzione dello storico; tuttavia, bisognerebbe che non occultassero le caratteristiche più importanti della repressione, il cui primo effetto non è di colpire altri comunisti. Bartosek stabilisce una statistica eloquente al riguardo: «Per tutto il periodo 1948-54, i comunisti rappresentano circa lo 0,1% dei condannati, il 5% circa dei condannati a morte, l'1% dei morti». Di fronte a queste cifre, si capisce meglio l'ingiustizia che c'è nel presentare London come la vittima "esemplare" del potere comunista; peggio, l'interesse che questo potere ha nel farlo credere. In realtà, i dirigenti perseguitati appartengono solo alla terza ondata di repressione, la più debole: dopo quella di tutte le persone che si poteva accusare di connivenza con il fascismo; dopo quella delle persone che non dimostravano abbastanza sollecitudine nella loro collaborazione con i comunisti.

Una volta liberato e riabilitato, London resta sempre ugualmente fedele all'ideale comunista; si possono quindi mettere le «bravate» degli anni precedenti sul conto di poliziotti incompetenti o corrotti, al peggio sul conto di Stalin. Lo abbia o meno voluto, con "La confessione" London continua

a servire il potere comunista. Si capisce bene che gli intimi di London, o altri personaggi come lui, a maggior ragione quando queste persone sono ancora vive, possano non riconoscersi nel lavoro dei ricercatori odierni: è il conflitto già incontrato fra testimoni e storici. I due partiti, tuttavia, possono avere simultaneamente ragione, ma su piani differenti. Un certo uomo sarà stato al contempo un individuo caloroso e carismatico, e lo spietato funzionario della repressione (ne ho conosciuti io stesso in Bulgaria). Lo scenario secondo cui gli agenti del male sono invariabilmente dei mostri non appartiene alla storia umana. L'altra discussione ha riguardato la coppia di Lucie e Raymond Aubrac, grandi resistenti francesi. Per refutare certe insinuazioni concernenti il loro ruolo nella resistenza, questi ultimi avevano chiesto ad alcuni storici di fama di partecipare a una tavola rotonda organizzata dal giornale «Libération» (nel maggio 1997) allo scopo di stabilire, una volta per tutte e con la maggiore precisione possibile, i fatti che li riguardavano. Ora, i risultati della tavola rotonda (pubblicata dal giornale nel luglio dello stesso anno) hanno deluso l'attesa degli ex resistenti.

E' vero che gli storici hanno mostrato che le insinuazioni in questione erano senza fondamento; ma non hanno potuto impedirsi di constatare, nello stesso tempo, che le testimonianze prodotta dagli Aubrac nel corso degli anni non erano perfettamente affidabili: Raymond Aubrac forniva in momenti diversi delle versioni divergenti degli stessi fatti; Lucie Aubrac ammetteva di essersi presa qualche libertà con la verità storica per rendere il proprio racconto più vivo e istruttivo. In quanto resistenti, gli Aubrac erano al di sopra di qualunque rimprovero; in quanto testimoni, essi non erano perfetti. A sua volta, questa constatazione ha sollevato una polemica parallela alla precedente: era utile appannare seppure leggermente l'immagine degli eroi? Bisognava cercare a ogni costo di infrangere gli idoli? Non sarebbe stato meglio

preservare intatti i miti necessari? Lucie Aubrac concludeva le proprie riflessioni durante la tavola rotonda opponendo gli storici, «questi uomini considerati seri», che conoscono solo «le regole tradizionali di studio di un'epoca con i fatti, le date, le analisi e le conclusioni che ne derivano», questi specialisti «che ammucchiano la storia nella sua verità nuda e fredda», ai testimoni come lei, «prima di tutto pedagoga», difensori dell'«onore della resistenza»: «Con tutti i mezzi, libri, film, televisione, ne farò conoscere il valore e la gloria». Altri commentatori si sono commossi: non avevamo assistito a una messa a morte simbolica di una coppia di grandi resistenti? L'eredità intera della resistenza oggi non è forse minacciata?

Ancora una volta siamo rimandati alla distinzione fra i ruoli del testimone, del commemoratore, dello storico: le loro esigenze non sono le stesse. Dal testimone ci si aspetta prima di tutto che sia sincero; che qua o là si sbagli è umano. Il commemoratore, a sua volta, lo ammette apertamente: è guidato dagli imperativi del momento e pesca nel passato ciò che gli conviene. Ma lo storico può permettersi di rinunciare, fin dall'inizio, a una verità nuda e fredda?

E' ciò che hanno fatto molta fatica ad ammettere gli specialisti della resistenza che hanno partecipato alla discussione. François Bédarida ha rivendicato il diritto di «ricostruire pazientemente la catena di verità» e richiamato al «dovere di verità» che è quello dello storico; per essere legittimo ed efficace, «una politica della memoria non può riposare solo su un'opera di verità». Jean-Pierre Azéma diceva di «vietarsi ogni discorso 'politicamente corretto' con il pretesto comunemente avanzato della specificità di questa o quella causa», fosse anche la lotta di classe o il genocidio degli ebrei; lo storico «non deve, in nessun modo, nel proprio lavoro, farsi il servitore di questa o quella memoria particolare» (10). Henry Rousso si è opposto all'idea del «mito necessario» e delle «verità che non è bene dire» prima di concludere che lo

scopo dello storico è di condurre alla conoscenza e non alla fede: «La trasmissione del passato non deve riassumersi nel culto passivo degli eroi e delle vittime» (11).

Ai nostri giorni è paradossalmente più difficile condurre una ricerca storica sui «buoni» che sui «cattivi». Contrariamente a ciò che si potrebbe credere (e a ciò che affermano a volte alcuni autori stranieri male informati), la Francia odierna non ha nessun problema a denunciare le turpitudini del governo di Vichy o dei suoi collaboratori. I libri sul tema non si contano, i giornali sono golosi di ogni nuova rivelazione. In compenso, è più difficile condurre e pubblicare ricerche sugli eroi del passato, comunisti o gaullisti: l'indignazione degli idolatri si infiamma subito, i ricercatori si vedono minacciati di processo per diffamazione, gli editori diventano diffidenti. I vecchi partecipanti e testimoni di questi avvenimenti drammatici si sentono offesi: come si può mettere in causa la loro visione dei fatti, quando solo loro ne hanno sofferto nella propria carne? Ma gli ex resistenti, che si possono ammirare per la loro azione nel passato, non possiedono il privilegio della sua interpretazione nel presente; il desiderio di sacralizzare la propria versione della storia non rende un gran servizio alla conoscenza del passato né, del resto, all'azione nel presente. Come scrive ancora Rousso: «Quelli, fra gli storici o gli ex resistenti, che pretendono di scrivere una storia della resistenza convinti che bisogna, allo stesso tempo, conservargli tutto il suo valore edificante, si ingannano pesantemente» (12). Lo storico non è un uomo estraneo al mondo dei valori, e l'immensa maggioranza degli storici attuali preferisce i valori della resistenza a quella del nazismo; ma l'attaccamento senza interruzione alla ricerca di verità resta il loro valore supremo.

Giustizia e storia.

Il culto della memoria non serve sempre bene la storia; altrettanto vale per la giustizia, quando smette di essere una fonte di documenti, da analizzare attraverso la storia, e diventa una messa in scena del sapere storico. La Francia ha conosciuto, in questi ultimi anni, i processi per crimini contro l'umanità, in grado, ci era stato detto, di rianimare la memoria. Certe voci, come quella di Simone Weil, si sono tuttavia alzate per chiedere - a giusto titolo, mi sembra - se bisognava assolutamente passare dai processi per mantenere viva la memoria. Oltre al fatto che in questo caso c'è il pericolo di praticare una giustizia per l'esempio e l'insegnamento che potrebbero derivarne, questa memoria si custodisce in ben altri luoghi: attraverso degli atti politici, nell'insegnamento scolastico, nei media, nelle opere storiche. Lo sbarco del 1944 è stato celebrato con lustro nel 1994, esso resta presente in tutte le memorie; era necessario che in più ci fosse un processo perché ci si ricordasse meglio?

D'altronde non è sicuro che simili processi servano effettivamente la pedagogia storica, che forniscano un'immagine precisa e articolata del passato: i tribunali sono meno efficaci delle opere specialistiche. Accettando di perseguire Barbie per la sua azione contro i resistenti, la Corte non solo contravveniva al diritto, che distingue fra crimini di guerra e crimini contro l'umanità; essa non rendeva neppure servizio alla storia: Barbie torturava i resistenti, è un fatto, ma questi potevano fare altrettanto quando si impadronivano di un ufficiale della Gestapo. In più, l'esercito francese ha fatto un uso sistematico della tortura, dopo il 1944, per esempio in Algeria, e nessuno è stato per questo condannato per crimini contro l'umanità. D'altronde, scegliendo di riservare il primo processo di questo genere a un poliziotto tedesco, si rendeva meno visibile l'implicazione dei francesi nella politica nazista,

mentre i miliziani erano, secondo un gran numero di testimoni, a volte peggio dei tedeschi.

Infine, il significato storico di questi atti era confuso dalla presenza di testimoni come Marie-Claude Vaillant-Couturier, ex deportata di Auschwitz e di Ravensbrück, ma che si era distinta anche per la sua lotta contro le rivelazioni sul gulag. Al processo Touvier, la presenza di Nordmann fra gli avvocati di parte civile aveva un effetto del medesimo ordine: questo giurista, difensore accreditato del P.C.F. per lunghi anni, si era reso celebre per un comportamento particolarmente aggressivo durante i processi Kravcenko e Rousset, nel 1948 e nel 1949, quando si era trattato di negare l'esistenza dei campi in URSS. Si può condannare i campi qui difendendoli altrove? E' a questo che deve servire la «memoria»? E' vero che al tribunale di Norimberga i rappresentanti di Stalin partecipavano al giudizio dei collaboratori di Hitler, situazione particolarmente oscena perché gli uni si erano resi colpevoli di crimini odiosi quanto quelli degli altri.

Il terzo processo francese per crimini contro l'umanità si è svolto a Bordeaux fra l'ottobre 1997 e l'aprile 1998; è probabilmente anche l'ultimo relativo agli avvenimenti della seconda guerra mondiale. La querela iniziale contro Maurice Papon, ex segretario generale della prefettura di questa città, che lo accusava di partecipazione alla deportazione degli ebrei, era datata 1981. Il processo, eccezionale per la durata (diciassette anni di istruzione, sei mesi di udienze!), lo è anche stato per l'attenzione che ha suscitato presso i media: i quotidiani gli dedicavano ogni giorno numerose pagine, le trasmissioni televisive si moltiplicavano, una decina di libri sull'argomento occupavano i primi posti nelle vetrine delle librerie. Che cosa ci insegna questo processo?

Da osservatore esterno quale sono ho poco da dire sul caso giuridico: mi manca la conoscenza di un immenso dossier (seimilatrecento documenti vi sono stati inclusi, per non

parlare di quelli che non lo sono stati...). Che Papon abbia commesso una colpa morale, non dissociandosi maggiormente dalla politica dello stato francese sotto Pétain, non manifestando maggiore compassione per le vittime, sembra incontestabile. Da qui a parlare di un «dovere di insubordinazione» ci sono alcuni passi, che compiranno senza desistere solo quelli che sanno recitare da eroi una volta passato il pericolo. Ma, in ogni caso, la morale non è la giustizia. C'è anche stato crimine legale? La risposta a questa seconda domanda dipende da due fattori: il grado di responsabilità di Papon e l'idea che egli si faceva della sorte dei deportati. La decisione finale della Corte, la condanna a dieci anni di prigione per complicità in arresti illegali e in sequestri arbitrari (la volontà di omicidio è stata scartata), riflette la difficoltà a valutare tali fattori; è una decisione a metà strada fra la pena massima, l'unica che si poteva credere appropriata alla natura del crimine, e l'assoluzione.

Non si parlerebbe tanto del caso Papon se si trattasse solo della condanna di un individuo. Se ha attirato tanta attenzione è perché si è pensato che servisse all'educazione del popolo, e in particolare, come si dice in questi casi, delle giovani generazioni. Si presumeva che queste ultime vi avrebbero appreso che la politica antiebraica di Vichy aveva contribuito alla «soluzione finale» nazista; e anche che il semplice funzionario, obnubilato dalle proprie ambizioni, poteva partecipare a un crimine contro l'umanità. E' possibile dire che il processo abbia raggiunto i suoi obiettivi pedagogici?

La prima trappola che doveva evitare era quella di un giudizio come esempio: che attraverso Papon si giudicasse Vichy, o addirittura Auschwitz. Per questo, sarebbe stato necessario che venissero perseguiti, in Francia, tutti quelli che avevano accettato responsabilità analoghe o superiori. Ora, non è avvenuto così; era invece inteso in anticipo che ci sarebbe stato un processo per la Gestapo (Barbie), uno per la

milizia (Touvier) e uno per l'amministrazione (Bousquet o, in subordine, Papon). Alla vigilia del verdetto, quelli che temevano l'assoluzione misero in guardia l'opinione pubblica: «Assolvere Papon sarebbe esonerare Vichy!» Ma non era una dichiarazione che si giudicava il regime anziché l'uomo?

Altri principi giuridici non sono ugualmente usciti indenni dalla prova. Che cosa dire dei numerosi ritocchi, apportati dalle autorità giuridiche più alte di Francia, alla nozione di crimini contro l'umanità, perché fosse applicabile prima a Barbie, poi a Touvier e infine a Papon? O della presunzione di innocenza, improvvisamente dimenticata dalla parte civile quando il presidente del tribunale ha autorizzato Papon a comparire davanti alla Corte restando in libertà? «Quali effetti pedagogici ci si può aspettare da un processo perduto in anticipo dall'accusato?» si domandava Pierre Nora. Si può affermare che i giurati non hanno subito nessuna pressione sul loro giudizio, quando tutti i media rispettabili, così come gli uomini politici di tutti i partiti, avevano condannato Papon molto prima del verdetto? La lezione del processo, da questo punto di vista, è stata che il diritto, in Francia, resta sottomesso alla politica.

Si può dire che il processo è stato una lezione di storia? Difficilmente. Sicuramente ci sono dei liceali che hanno sentito parlare per la prima volta, in questa occasione, della sofferenza degli ebrei sotto l'occupazione. Ma le aule di tribunale, è ben noto, non sono propizie allo sbocciare della verità storica, perché questa non è della stessa natura della verità giuridica. Quest'ultima non conosce che due valori, colpevole/innocente, nero/bianco, sì/no; le questioni che pone la storia invece non ammettono, per lo più, simili risposte. Nel caso specifico, alla visione equilibrata e articolata del regime di Vichy, derivata dai lavori degli storici durante gli ultimi venticinque anni, si sono sostituite, durante il processo, due versioni caricaturali (ma molto più adatte ad attrarre il grosso pubblico): quella che

presenta il regime pétainista come uno «scudo» contro l'invasore tedesco, valido a risparmiare il peggio al popolo francese; e quella che lo assimila a un regime fascista, attivamente partecipe allo sterminio degli ebrei. La differenza di obiettivi fra giustizia e storia ha condizionato tutte le procedure: così, la Corte ha rifiutato di vedere includere certi documenti nel dossier (è immaginabile un gesto simile da parte di uno storico?); o anche ha imposto, come vuole la legge, che i dibattimenti fossero orali: annotare era quindi vietato (cerchiamo di rappresentarci uno storico che non avesse il diritto di servirsi della scrittura!).

I processi giudiziari, com'è noto dall'antichità, hanno qualcosa in comune con la rappresentazione teatrale; come gli spettacoli, devono colpire lo spirito di quelli che vi assistono. La regola non era smentita durante il processo Papon: gli avvocati di parte civile esigevano la presenza dei media o la continuità del dibattimento per assicurare l'unità di azione, chiedevano di proiettare su un grande schermo le foto dei bambini vittime per provocare l'emozione, cercavano effetti teatrali per fare salire la tensione. Così va la giustizia; ma che cosa avrebbe in comune con la funzione spettacolare il lavoro dello storico che aspira, invece, alla verità (anche se la conosce per approssimazione) e all'equità? Vari sondaggi hanno mostrato che, nell'insieme, i francesi erano piuttosto soddisfatti del fatto che il processo avesse avuto luogo. Ma bisognava rallegrarsi di questa soddisfazione e dedurne che la popolazione aveva fatto progressi considerevoli in educazione civica? O invece inquietarsi di fronte a questa marea di autosoddisfazione e rendersi conto che, se i francesi condannavano così unanimemente quel personaggio di un'altra epoca, epoca in cui la maggior parte di loro non erano nati, è perché non si riconoscevano in lui, e potevano quindi lusingare a piacere la propria buona coscienza, i cattivi essendo sempre gli altri? Quanto all'educazione civica, si poteva

dubitare che fosse ben compiuta quando si leggevano, in quegli stessi giorni, i risultati di un altro sondaggio, secondo cui il 43% dei francesi si dichiaravano almeno «un po' razzisti»!

Qui potremmo ricordare un altro episodio contemporaneo. Nel momento in cui si svolgeva il processo contro Papon, accusato dei crimini contro l'umanità che avrebbe commesso nel 1942, avevano luogo le sessioni del Tribunale penale internazionale (T.P.I.), dedicate al genocidio che il Ruanda aveva conosciuto tre anni prima, nel 1994. Il ministro della difesa francese vietò ai militari del proprio paese di rispondere alle convocazioni che erano loro rivolte per andare a testimoniare in tribunale, perché si trattava, secondo lui, di una «giustizia spettacolo». La posizione del governo francese da allora si è evoluta, ma la semplice possibilità di un simile divieto è eloquente. La sua lezione è, insomma: noi perseguiamo i crimini contro l'umanità a condizione che siano stati commessi almeno cinquant'anni prima, e che i legami fra le persone incolpate e noi siano nettamente tagliati. L'ONU aveva d'altronde assunto una posizione analoga: il suo segretario generale Kofi Annan era intervenuto presso la commissione del senato belga per impedire l'audizione del generale Dallaire, responsabile delle forze internazionali in Ruanda al momento dei fatti. Questi non erano negati, ma bisognava che non indebolissero la politica dei governi. E' insomma per ragioni analoghe che gli Stati Uniti oggi rifiutano di firmare le convenzioni concernenti la giustizia internazionale - a meno di avere garanzie che mai nessun cittadino americano potrà essere giudicato mediante quelle!

A osservare questo scacco educativo (questo processo non rivela, a mio giudizio, nessuna portata pedagogica», conclude Henry Rousso) (13), questa incapacità di trarre buone lezioni dal passato, bisogna concludere che è meglio dimenticare? No, certo. Ma che, inizialmente, è preferibile lasciare che ciascuno si occupi della propria specialità. Che accertare fatti e darne

l'interpretazione iniziale sia affidato agli storici. Che l'educazione sia praticata dalle istituzioni dove essa è uno degli scopi dichiarati: la scuola, i media pubblici, il parlamento. La giustizia dovrebbe limitarsi a dire il diritto e ad applicarlo alle persone. «Noi maltrattiamo i nostri emigrati, per fortuna oggi si giudica Papon per ristabilire l'immagine della Francia», diceva durante il processo un personaggio mediatico. Ci si può domandare se, al contrario, lungi dal compensare le ingiustizie presenti, il nostro eroismo retrospettivo non ci dispensi piuttosto dal combatterle, compreso quando ne siamo responsabili.

Vorrei ricordare in questo stesso contesto la nozione di imprescrittibilità, divenuta attuale a causa di quegli stessi processi per crimini contro l'umanità. Per riprendere l'ultimo esempio francese, Papon è stato condannato nel 1998 per atti compiuti nel 1942, cioè cinquantasei anni prima. Si stenta a immaginare che tale principio sia mantenuto ovunque e che, per esempio, i responsabili del genocidio ruandese siano giudicati nel 2050. Ma il problema non è solo quello dell'immaginazione.

Una prima obiezione all'imprescrittibilità deriva dalle difficoltà che essa impone al lavoro stesso della giustizia. Un caso giuridico viene stabilito sulla base di testimonianze e di documenti. Ora, quanto vale una testimonianza resa più di cinquantanni dopo i fatti, quando i racconti che i testimoni hanno fatto a sé stessi o ai propri intimi si sono sostituiti da molto tempo alle loro prime impressioni? E' una delle ragioni per cui il processo Demjanjuk, in Israele, è finito con un'assoluzione. Quest'uomo era sospettato di essere «Ivan il Terribile», un carnefice particolarmente crudele del campo di Treblinka; il processo ha mostrato che c'era errore di persona, e ha così illustrato la fragilità delle testimonianze tardive. Anche i documenti scritti richiedono, per essere correttamente interpretati, una familiarità intuitiva con il loro contesto. Si

può sopporla acquisita dai giurati di tribunale, che avrebbero potuto essere i nipotini di Papon e non erano stati selezionati per le loro qualità di storici? Noi circondiamo di ogni precauzione possibile il giudizio di verità quando si tratta dell'omicidio di un individuo; dovremmo forse essere meno attenti quando le vittime si contano a migliaia, o addirittura a milioni?

Si può ugualmente mettere in discussione l'idea giuridica di imprescrittibilità per ragioni più generali. Giudicare un individuo per crimini compiuti cinquant'anni prima significa postulare che tale individuo è rimasto identico a sé stesso, quindi rifiutare il passaggio del tempo. Ora, una simile supposizione è al contempo contraria a ciò che ci insegnano la biologia e la psicologia (o il semplice buon senso), e ai principi della filosofia umanistica, che stanno alla base degli stati laici moderni. L'uomo è perfettibile, diceva Rousseau, e questo è la sua specificità. Può trasformarsi; questo lo rende, a differenza degli animali, responsabile del suo essere. Questo non implica che tutti cambino; ma rinunciare a priori a tale possibilità significa negare a una parte degli uomini l'appartenenza alla propria specie - che è, peraltro, la definizione stessa di crimini contro l'umanità... Proprio per questo la pena di morte è una barbarie: essa toglie a certi individui la possibilità di cambiare, dunque li esclude dal genere umano, prima di privarli della vita.

La categoria dell'imprescrittibile si presenta, nell'universo giuridico, come un'eccezione: tutti i crimini sono prescritti dopo un certo tempo, salvo i crimini contro l'umanità. Ora, non c'è una simile soluzione di continuità fra le diverse specie di crimini. A volte si dice che, nei crimini contro l'umanità, si uccidono gli individui non per quello che fanno, ma per quello che sono. Ma, come osserva Paul Ricoeur, da quando la guerra è divenuta totale, lo sterminio delle popolazioni civili - che non hanno commesso nessun atto di aggressione - è divenuto

moneta corrente. In che cosa consiste la colpa personale degli abitanti della città di Tokyo, o di Hiroshima, o di Nagasaki, annientate durante i bombardamenti del 1945? Vengono uccisi perché sono giapponesi. Ora, i crimini di guerra sono prescritti. Evidenziare i crimini contro l'umanità con una categoria d'eccezione ci spinge maggiormente a separarli dalle altre condotte umane, e a renderli ancora più incomprensibili. Si può credere seriamente che sia il modo migliore di impedirne la ripetizione?

Per queste ragioni, io non sono un partigiano del mantenimento di questa categoria nell'arsenale legale. L'imprescrittibile è la traduzione giuridica dell'eterno; ora, l'eterno non trova posto nella giustizia umana. Questa non conosce né l'assoluto né il sacro né l'eterno; ha a che fare con degli esseri finiti, imperfetti e relativi. Proprio per questo pratica l'amnistia e la prescrizione, ed è per questa ragione che osa interrompere il ciclo infernale delle vendette, preferendogli la pace, che sarebbe un'ingiustizia agli occhi di Dio. Rinunciare all'imprescrittibilità non implica tuttavia affatto che si abbandoni l'idea dei crimini contro l'umanità. Questi restano tali, quali che siano le leggi in vigore nel paese in cui sono stati commessi. Il crimine contro l'umanità oltrepasserebbe allora tutte le frontiere nello spazio, ma non nel tempo. Ritornerò ancora sulle forme della giustizia internazionale odierna; comunque sia, essa ha bisogno di richiamarsi all'eternità.

IL SECOLO DI ROMAIN GARY

L'ultimo libro che ha pubblicato Romain Gary, "Gli aquiloni", inizia e finisce con formule misteriose. In prima pagina si legge una dedica: «Alla memoria». Le ultimissime righe, che sono quindi anche le ultime scritte da Gary in un romanzo - il libro esce nel 1980, l'anno del suo suicidio -, ci dicono, senza rapporto con ciò che le precede: «Termino infine questa narrazione scrivendo ancora una volta i nomi del pastore André Trocmé e quello dello Chambon-sur-Lignon, perché non sarebbe possibile dire meglio». Che questa frase non sia stata messa a caso è confermato da Gary nella sua lettera alla stampa, al momento del suicidio: «Allora perché? Forse bisogna cercare la risposta [...] nelle ultime parole del mio ultimo romanzo: 'perché non sarebbe possibile dire meglio'. Mi sono infine espresso interamente» (1). Qual è dunque il messaggio di queste parole, messe in punti così strategici del suo ultimo libro, che è anche uno dei suoi capolavori fra i romanzi? Il percorso biografico di Romain Gary ha affascinato un gran numero di lettori. Nato in Russia nel 1914, trascorre l'infanzia a Mosca, Vilnius, Varsavia; arriva in Francia con sua madre, ebrea non praticante, nel 1928. Dal giugno 1940 raggiunge la Francia libera a Londra e, per tutta la guerra, combatte nell'aviazione; ne esce «Compagnon de la Libération». Dal 1945 al 1961 è diplomatico e al tempo stesso scrittore; le sue opere riscuotono successo. Dopo questa data, si dedica esclusivamente alla letteratura, al cinema, al giornalismo. Nel 1974 inizia l'avventura Emile Ajar: Gary pubblica sotto questo nome - che è più di uno pseudonimo: una reincarnazione - quattro libri, di cui uno, "La vita davanti a

sé", gli vale un secondo premio Goncourt, caso unico nella storia della vita letteraria francese. Ecco dunque una vita ben movimentata che riflette un'identità complessa: avendo vissuto a lungo in cinque paesi, scrivendo non solo in francese ma anche in inglese, russo e polacco, firmando le proprie opere con almeno quattro pseudonimi (Romain Gary ne è uno), quest'uomo è inafferrabile; non è un caso se molti biografie gli sono già state dedicate. Si può anche accostarlo nella prospettiva delle sue prodezze letterarie, il fuoco d'artificio verbale dello stile Ajar, il gioco con le forme narrative o la sua teoria del romanzo «totale». Per parte mia, è nel pensiero di Romain Gary che vorrei cercare dei chiarimenti alle formule enigmatiche degli "Aquiloni" - il pensiero di uno scrittore che non scrive trattati filosofici né pamphlet politici, ma romanzi e racconti autobiografici. Il pensiero di Gary non ha subito una grande trasformazione durante la sua carriera di scrittore lunga trentacinque anni; lo scrittore è semplicemente riuscito a «esprimere interamente» ciò che aveva incominciato a dire fin dal suo primo libro, "Educazione europea", pubblicato nel 1945 dapprima in traduzione inglese, poi in Francia. Molti aspetti colpiscono in questo primo romanzo. Innanzitutto il fatto che, scritto fra il 1940 e il 1943 da un combattente attivo, racconta un'esperienza senza rapporto diretto con la sua, poiché descrive la vita dei partigiani polacchi nascosti nelle foreste dei dintorni di Vilnius, oppressi dalla fame e dal freddo. Se si tiene presente che, nei giorni in cui non scrive, l'autore partecipa attivamente alla guerra, si può essere sorpresi dall'assenza di spirito eroicizzante come di odio per i nemici; l'autentico nemico di Gary sembra già essere l'atteggiamento manicheo. Lo dirà trentacinque anni più tardi, negli "Aquiloni": «Il bianco e il nero, se ne ha abbastanza. Il grigio, c'è solo questo di umano» (2).

Ciò non significa affatto che, in "Educazione europea", Gary ignori o attenui le atrocità naziste. Impiccagioni, stupri, torture

e crudeltà vi occupano un buon posto. Tuttavia ciò che egli rifiuta è di dichiarare i tedeschi inumani e dunque interamente diversi da «noi», gli uomini normali. Non solo non tutti i tedeschi sono nazisti: così il vecchio Augustus, fabbricante di giocattoli musicali, o il giovane soldato che diserta e si unisce ai partigiani. Ma soprattutto, quegli stessi che agiscono in modo inumano non cessano per questo di comportarsi da umani, non tradiscono la nostra natura comune. «Ci sono solo i tedeschi. E' qualcosa che si insinua dappertutto, da sempre, nell'umanità... Quando si avvicina troppo, quando penetra in voi, l'uomo diventa tedesco... anche se è un patriota polacco». «Non è colpa loro se sono degli uomini» (3). Sarebbe troppo semplice se il male fosse racchiuso nei nazisti. La scoperta che Gary ha fatto al momento della guerra è ben più grave: comportandosi come fanno, i nazisti rivelano un aspetto di tutta l'umanità - anche di noi; vincere questo male è ben più difficile che trionfare sui nazisti. Quelli che vinceranno la guerra non saranno che vincitori fittizi, credendo di aver vinto il male, ma in realtà più ciechi ancora al male che è in loro. Gary sa già che quelli che credono che questa guerra giusta stabilirà la pace e l'armonia nel mondo si cullano nell'illusione; sa che la trasformazione dell'umanità, se solo giungesse, prenderebbe non degli anni ma dei secoli. Questa rivelazione, tuttavia, non conduce né Gary né i personaggi del suo romanzo al pacifismo o al relativismo dei valori. Il male si è incarnato, a quell'epoca precisa, nel nazismo, e il primo dovere di tutti è di combatterlo; ma bisogna farlo senza illusioni. I partigiani stessi non sono dei santi, sono - inevitabilmente - contaminati dal male contro cui lottano. Fucilano il giovane disertore tedesco e il vecchio Augustus: era necessario. Per di più, la vittoria contro il nemico porterà una liberazione solo provvisoria; l'umanità proseguirà il suo cammino. Gli uomini si agitano incessantemente come delle «patate cieche e sognatrici» in un sacco, come delle formiche che portano, infaticabilmente,

ciascuna il proprio ramoscello. «A che cosa serve lottare e pregare, sperare e credere?» (4).

Tale è il messaggio iniziale a cui Gary resterà fedele per tutta la vita. Ma saprà renderlo sempre più chiaro. Osserviamo lo sviluppo ulteriore del suo pensiero rifacendoci alle tre figure maggiori di ogni racconto morale che sono l'eroe, la vittima e il malfattore.

Bisogna innanzitutto dire che Gary stesso durante la guerra si è comportato da autentico eroe; tuttavia, non ha mai voluto fare di questa esperienza la materia di un romanzo. La rievoca appena nel racconto autobiografico "La promessa dell'alba", e per di più si attarda maggiormente sulle peripezie comiche, o addirittura umilianti, della propria esperienza. Un altro episodio biografico è in questo caso rivelatore. Nel 1976-77, la cancelleria dell'ordine della Liberazione gli chiede di realizzare un libro sui «Compagnon». Gary accetta e si mette al lavoro: redige un questionario dettagliato e lo manda a tutti i «Compagnon»; riceve circa seicento risposte, inizia una serie di interviste, trova un editore. Ma dopo un anno si confessa vinto e rinuncia al progetto. «Non sono riuscito a trovare un modo - ammesso che esista - di affrontare il sacrificio e la lotta dei Compagnon» scrive al suo editore (5). E' probabile che le riflessioni suscitate da questo lavoro siano state raccolte nell'ultimo romanzo, "Gli aquiloni" (Gary ne fa fare una tiratura speciale per i «Compagnon»), ma quest'ultimo contiene, come "Educazione europea", episodi concernenti la resistenza, non la guerra. E i resistenti, ancora una volta, non vi sono affatto mostrati come superuomini: certo, la loro causa è giusta, ma essi non sono meno vanitosi o crudeli; un altro disertore tedesco, qui, dopo avere fallito un attentato contro Hitler, è spinto da essi al suicidio. Perché questo rifiuto a dipingere gli eroi? Non è solo che a Gary ripugna fare della letteratura con la sofferenza e la morte dei suoi prossimi («non sono caduti per delle grosse tirature»). Più profondamente, egli

constata che l'eroe è un'incarnazione dei valori che identifica come «mascolini»: forza, coraggio, abnegazione, capacità di sacrificio (è Jean Moulin, è Pierre Brossolette, idoli del narratore di "Gros-Câlin"). Gary è pronto ad ammirare gli eroi, ma non a dimenticare il rovescio della medaglia: questi stessi valori nutrono il machismo, responsabile dei più grandi mali. Gary disapprova: «L'ultima cosa di cui la gioventù ha bisogno sono dei morti esemplari. L'incitamento all'eroismo è per gli impotenti». Gli eroi devono essere forti; ora, dice lui, «sono contro i più forti» (6) Il machismo, il desiderio di dominare gli altri, di godere a loro spese, e ciò che produce da millenni guerre, stermini, persecuzioni. E' meno nocivo ma non per questo migliore quando assume i tratti dei politici moderni o si incarna nella letteratura americana, da Jack London a Hemingway.

Gli eroi vincitori corrono un rischio particolare: credere di essere usciti indenni dalla lotta che hanno appena sostenuto contro il male, di essere divenuti l'incarnazione definitiva del bene. La guerra contro i nazisti è stata vinta, questi ultimi sono adesso universalmente condannati, essi stessi incominciano a capire che erano divenuti gli agenti del male. I vincitori, da parte loro, rischiano di restare accecati, di relegare il male negli «altri» e di ignorarlo in sé stessi. La buona coscienza rischia di giocare loro un brutto tiro. Per questo, conclude Gary nel 1946, «quando una guerra è vinta, sono i vinti a essere liberati, non i vincitori». Con perfetta logica, il personaggio principale del romanzo in cui figura questa frase, Tulipe, un ebreo scampato a Buchenwald che si nasconde ad Harlem, decide di fondare un grande movimento umanitario chiamato «Preghiera per i vincitori» (7). Anni più tardi, ne "La società esplosa" (1973), David Rousset userà a sua volta questa formula: «Il terribile è nella vittoria». "Educazione europea" poteva ancora passare, agli occhi di certi lettori, per un canto alla gloria dei combattenti antinazisti; con "Tulipe", il secondo romanzo, la

confusione non è più possibile. C'è da stupirsi che nel 1946 non abbia incontrato alcun successo? La condizione tragica dell'eroe consiste nel fatto che è obbligato, per combattere efficacemente il male, a servirsi dei mezzi del nemico. Gary non dimenticherà mai che nel corso di una guerra come quella che ha combattuto non è semplicemente riuscito a vincere un avversario odioso e astratto, ma ha anche ucciso degli esseri innocenti. Evoca il ricordo tramite la derisione in "Pseudo", parlando di sé stesso in terza persona: «Durante la guerra, era aviatore e massacrava le popolazioni civili da molto in alto» (8). In un breve testo redatto l'anno della morte, si spiega più diffusamente: «Le bombe che ho sganciato sulla Germania dal 1940 al 1944 forse hanno ucciso nella culla un Rilke, un Goethe, un Hölderlin! E, naturalmente, se ci fosse da rifarlo, rincomincerei. Hitler ci aveva "condannati" a uccidere. Anche le cause più giuste non sono mai innocenti» (9).

Essendo dalla parte dei deboli anziché da quella dei forti («sono un minoritario nato») (10), Gary prova una simpatia spontanea per le vittime. Ma, come non accetta di recitare il ruolo dell'eroe (che peraltro è stato), così non vuole indossare le vesti della vittima (che avrebbe potuto essere in quanto ebreo). Bisogna quindi precisare la natura di questo sentimento di simpatia.

Innanzitutto, nulla è più estraneo a Gary che isolare una categoria di vittime per preferirle a tutte le altre. Gary si sa ebreo per parte di madre, anche se lo ha fatto battezzare in chiesa; ora, egli non rivendica mai la singolarità della sofferenza dei suoi. In "Tulipe", egli gioca costantemente sull'assimilazione fra ebrei e neri, vittime peraltro di due persecuzioni ben distinte. «"Nero", o "negro". Si dice ugualmente: "ebreo". Termine generale designante gli esseri inferiori nati dalle scimmie». La persecuzione dei neri è ispirata da un opuscolo intitolato «Protocolli dei saggi di Harlem»; nel deserto in cui errano i personaggi, il cartello

«Divieto d'ingresso agli ebrei» è accanto a quello che dice «Negri state alla larga» (11). La confusione continua in altri romanzi: la signorina Dreyfus, in "Gros-Câlin", è una prostituta nera, originaria della Guyana. E nella "Vita davanti a sé", il padre arabo di Momo dichiara: «E' finito il monopolio ebraico, signora. Ci sono altre persone oltre agli ebrei che hanno il diritto di essere ugualmente perseguitate» (12). In "La notte sarà calma", Gary descrive così la propria condizione di adolescente straniero in Francia: «Ero allora nel Midi l'equivalente di un algerino oggi» (13), e nel seguito del libro parla volentieri di sé stesso come dell'«algerino». Non è certo casuale che il protagonista di quest'altro capolavoro che è "La vita davanti a sé" sia un piccolo arabo di quattordici anni, l'età che aveva Gary al momento del suo arrivo in Francia.

D'altra parte, le vittime sono da commiserare e da soccorrere nel momento del loro sconforto, ma questa esperienza non le immunizza affatto dalla possibilità di svolgere a loro volta, più tardi, il ruolo del malfattore. La sofferenza delle vittime non conferisce loro alcuna virtù durevole. Gli esempi di tale trasformazione abbondano nell'opera di Gary. In "Tulipe", si vede sbocciare una branca «sionista» del movimento fondato da Tulipe («Preghiera per i vincitori»), che tuttavia ne snatura subito il senso: si tratta dell'«apertura immediata e senza condizioni della terra d'Africa all'immigrazione dei suoi figli neri», che impedirebbe così «ogni nuovo tentativo di distruggere la razza nera con un'assimilazione progressiva»; sul posto verrebbe creato un esercito moderno «in cui ufficiali dovrebbero dimostrare di non avere una sola goccia di sangue ariano nelle vene».

Il razzismo non è proprietà esclusiva di alcun gruppo. In un'altra pagina di "Tulipe", si leggono questi titoli di un giornale americano: «'I giap sono esseri umani?' e più in basso: 'Harry Truman dichiara: il razzismo sarà estirpato dalla Germania e dal Giappone'. Ancora più in basso: 'Rivolte

razziste a Detroit. Alcuni morti'». La lettera di una ragazza di Saint Louis è ugualmente toccante: non riesce a sposarsi con il suo beneamato, Billy Rabinovitch. «Vuole sposarmi, ma i genitori rifiutano il loro consenso perché ho sangue nero nelle vene. Appartengo a una buona famiglia, mio fratello è stato ucciso nel Pacifico dai musì gialli. Eppure abbiamo fatto questa guerra per finirla con le discriminazioni razziali» (14). Gary conclude, vent'anni più tardi: «E' comunque triste quando gli ebrei si mettono a fantasticare di una Gestapo ebraica e i neri di un Ku Klux Klan nero...» (15). O ancora, in un'intervista: «Le dirò qualcosa di spaventoso. Essere ebreo o negro non basta a proteggervi dai tedeschi, dai nazisti» (16).

Il tema dei neri antiche vittime dei bianchi, che si affrettano, non appena ne hanno la possibilità, a imitarli nel loro ruolo di aggressori, è esplorato in modo dettagliato in "Cane bianco", il secondo racconto autobiografico di Gary (dopo "La promessa dell'alba"). L'aneddoto che gli serve da emblema e da trama è il seguente: il narratore raccoglie un cane perduto ma si accorge che è stato addestrato per attaccare i neri. Spiazzato, lo sistema in un canile, in cui un guardiano nero decide di rieducarlo. Alla fine del libro, il cane si lancia esclusivamente sui bianchi. Il libro racconta e analizza, con grande lucidità, le tensioni razziali negli Stati Uniti nel 1968, prima e dopo l'uccisione di Martin Luther King: il razzismo bianco e il razzismo nero, la violenza iniziale e la violenza conseguente, quest'ultima per niente più lodevole dell'altra, anche se ha meno mezzi a disposizione.

La situazione non è molto differente nel Terzo Mondo che si libera dal dominio coloniale, dall'oppressione esercitata dall'Europa o dagli americani. Waïtari, il capo rivoluzionario africano in "Le radici del cielo", somiglia fin troppo ai prototipi europei: «Questo nero non era differente da tutti gli altri tribuni rivoluzionari che scrivevano le parole 'libertà', 'giustizia', 'progresso' sulle loro bandiere, nel momento stesso

in cui gettavano milioni di uomini nei campi di lavoro forzato per farli ammazzare di lavoro» (17). L'allusione, qui, è ai comunisti, ma il paragone può essere esteso. In Africa, la pelle nera non arriva a dissimulare dei politici «proprio nostri», ed è possibile che ci si debba dolere del fatto che i razzisti abbiano torto: purtroppo, i neri non appartengono a un'altra specie! Lo stesso accade nel paese dell'America latina in cui si svolge "I mangiatori di stelle": i dittatori locali, fossero anche di origine indiana, cercano di superare i colonizzatori scacciati - e perciò stesso perpetuano la loro presenza. «I generali dalla pelle nera o gialla nelle loro case blindate, nei loro palazzi o dietro le mitragliatrici avrebbero seguito per molto tempo ancora la lezione che avevano imparato dai loro padroni. Dal Congo al Vietnam, continuavano fedelmente i riti più oscuri dei civilizzati: impiccare, torturare e opprimere in nome della libertà, del progresso e della fede» (18). Del resto, non avevano veramente bisogno di quella lezione: tutti gli uomini appartengono alla stessa specie. La speranza non sta da quella parte.

Infine, accade spesso che, una volta passato il pericolo, le vittime reali si vedano rappresentate da «vittime» professionistiche, o da difensori accreditati, che attingono nella sofferenza passata degli altri la loro ragion d'essere. Gary ricrea in "Cane bianco" scene esilaranti nel corso delle quali gli attori e altre ricche celebrità di Hollywood fanno a gara di generosità, nel nome della giusta causa: la protezione dei neri. Le loro motivazioni reali sono ben altre; questi atti servono soprattutto al loro interesse. Ciò che è ancora più insidioso è che permettono loro di nascondere l'indifferenza verso i prossimi con l'entusiasmo rivolto agli esseri lontani: «Oggi esiste una nuova casistica che vi dispensa, a causa del Biafra, a causa del Vietnam, a causa della miseria del Terzo Mondo, a causa di tutto, di aiutare un cieco ad attraversare la strada» (19). Allo stesso moto, gli animatori dell'organizzazione umanitaria

«S.O.S. benevoli», nell'"Angoscia di re Salomone", trovano nella loro azione, innanzitutto, un conforto per sé stessi. La vittima è innocente, la sua strumentalizzazione non necessariamente lo è: «La fine e l'inizio di tutti i grandi movimenti della storia: una vittima» (20).

Veniamo adesso a quelli che si riconoscono subito come carnefici, aggressori, malfattori. Gary non cerca mai per loro una scusa, non predica né la rassegnazione né la non-resistenza al male. Ma pensa che i loro atti contengano una lezione per il resto dell'umanità: essi gli rivelano la propria verità. Tulipe, nemico del male, inizia a redigere un'«opera ideologica» intitolata "La mia lotta" (e non "Mein Kampf"), in cui dimostra che tutte le sventure della nostra società provengono dalla razza bianca; scrive dunque: «Ciò che vi è di criminale nel tedesco, è il bianco», e questo gli permette di inglobare in un tutto due categorie di malfattori (e di vittime). Ma il suo amico, zio Nat, un nero di Harlem, lo corregge: «Ciò che vi è di criminale nel tedesco, è l'uomo». Un «sospetto spaventoso» si impadronisce del narratore: «L'uomo è tedesco?» (21). Il personaggio principale del romanzo seguente di Gary, "Il grande guardaroba", è un lamentoso collaboratore, Vanderputte; riflettendoci più tardi, Gary dichiara: «Ho scoperto a posteriori che il personaggio del vegliardo rappresenta per me l'umanità» (22). Nel testo teatrale tratto da questo romanzo, "La buona metà", un altro personaggio, l'algerino Raton, dice all'amico Luc: «Sai quanti sono, nel mondo, i Chleuhs? Tre miliardi» (23). Luc, adolescente di quattordici anni, figlio di un Compagnon de la Libération ucciso, rinuncia a essere diverso dagli altri e spara su Vanderputte: «Non mi restava che sottomettermi e tornare infine in seno a una vile complicità, a una grande colpevolezza accogliente» (24). Nessuno ha diritto all'innocenza eterna.

La stessa idea ossessiva ritorna nei romanzi successivi. «I nazisti, Stalin, hanno perlomeno finito per darci l'idea che la

verità sull'uomo forse era in loro, e non sui prati verdi di Eton», si legge in "Le radici del cielo" (25). E' infine uno dei grandi temi di "Gli aquiloni": è troppo facile ridurre la Germania ai suoi crimini, la Francia ai suoi eroi. «Capivo all'improvviso che ci si serviva molto dei tedeschi e anche dei nazisti per coprirsi. Da molto tempo un'idea era venuta ad albergare nel mio spirito, di cui ho avuto molta pena a sbarazzarmi in seguito e di cui forse non mi sono sbarazzato interamente. I nazisti erano "umani". E ciò che vi era di umano in loro, era la loro inumanità» (26). Finché non si sarà riconosciuta questa inumanità dell'uomo, e quindi la nostra parentela con il male, si rimarrà nella pietosa menzogna. E' perché la rifiuta che Gary non ha saputo odiare bene i nemici, né quindi essere un vero «animale politico».

Non si tratta di confondere carnefice e vittima. Ogni azione merita un giudizio distinto. Gli attori di queste azioni, in compenso, non sono separati da abissi. E non possiamo neppure consolarci dicendoci che noi stessi non abbiamo fatto nulla di male. Siamo stati tutti presenti durante il compimento del male e non abbiamo saputo impedirlo. Abbiamo stigmatizzato i tedeschi che badavano tranquillamente alle loro occupazioni quotidiane ai confini dei campi di concentramento; ma, a nostro modo, «abitiamo tutti il villaggio adiacente, [...] e che cosa importa se il resto del mondo è sempre un immenso campo di morte lenta» (27). Ci sono gradi nella sofferenza; resta il fatto che «siamo tutti sempre colpevoli di non assistenza alle persone in pericolo» (28).

Bene e male coabitano nella stessa persona. Gary gioca con l'immagine della propria dualità, dicendosi ebreo per parte di madre, cosacco per quella di padre (ignoto): l'autore dei pogrom e la loro vittima abitano dunque nello stesso individuo. Da ciò, pertanto, il nome paradossale di un libro-cerniera, "La danza di Gengis Kahn", metà ebreo del ghetto,

metà conquistatore mongolo. Queste due metà possono ugualmente incarnarsi nei membri di una coppia: così accade con l'ebreo Salomone, re del prêt-à-porter, e con la cantante di music-hall Cora, colpevole di collaborazione con i tedeschi ("L'angoscia di re Salomone").

Colui che rifiuta il racconto eroico come il racconto della vittima, che rinuncia a pensare che il male sia riservato esclusivamente a una categoria di uomini, il bene a un'altra, è condannato al racconto tragico. E si sentono gli echi della tragedia lungo tutta l'opera di Gary. Egli sa che i volti umani ordinari sono impregnati di odio e di disprezzo, sa che lui stesso è un uomo ordinario; il risultato di questo sapere non è l'odio del mondo e neppure la rassegnazione, ma piuttosto la collera. «Una tale onta, una tale rabbia montano nel mio cuore al punto che questo perde il diritto al proprio nome. Contro di "loro", contro di "voi", contro di "noi", contro me stesso» (29). Ma questa collera non può sempre sfociare nell'azione, perché nessuna azione specifica potrebbe cambiare l'identità umana. «Per l'essenziale, non c'è risposta» (30). Come si può allora sperare, piuttosto che disperare di tutto? Certi giorni non se ne può più, ed è probabilmente durante uno di questi giorni che Gary ha stretto le labbra intorno alla canna della pistola - anche se, come ogni suicidio, anche il suo non ha una sola ragione. C'è tuttavia una logica; non scriveva forse, già dal 1946: «Il gesto più sprezzante che un uomo possa fare sarebbe darsi la morte?»

Tuttavia l'opera di Romain Gary non dice questo: essa è tragica, certo, ma anche vibrante, di gioia e di vita. Gary ha rinunciato a cantare l'elogio degli eroi, a soffrire in modo compiacente con le vittime, a stigmatizzare fieramente i cattivi; ma ha trovato altri personaggi, altri sentimenti che gli hanno permesso di esprimere il suo amore del mondo. Cosa che persino lo distingue da altri scrittori, suoi contemporanei, che si limitano a descrivere l'assurdità del mondo e la bassezza

della natura umana. «Ci vorrebbe ben altro che la fine del mondo per uccidere il coraggio», scrive in "Tulipe" (31). Come ha fatto per non crollare subito?

C'è innanzitutto, nel romanziere Gary, e in alcuni dei suoi personaggi, un'immensa capacità di capire e anche di amare gli esseri più insignificanti, addirittura i più spregevoli. Tale è il precetto del padre di Luc, in "Il grande guardaroba", questo Compagnon de la Libération ucciso dai nazisti:

«Non c'è maggior pericolo in agguato per noi che la strana difficoltà che proviamo a riconoscere l'uomo nell'uomo, e la pietà, sola, rivela la sua presenza intorno a noi. Essa è al di sopra delle confusioni, al riparo dagli errori e dalle verità, è la nostra identità profonda» (32). Gli uomini non meritano di essere ammirati, ma hanno tutti bisogno d'amore. Per questo, in una pagina memorabile di "La promessa dell'alba", Gary s'impegna a pronunciare il nome dell'insignificante Piekieny ogni volta che incontra una personalità importante» (33); per lo stesso motivo fa del traditore Vanderputte, della collaboratrice Cora delle incarnazioni dell'umanità. «Tutta la mia opera», scriverà in "La notte sarà calma", «è fatta di rispetto per la debolezza» (34).

La dignità degli uomini non deriva tuttavia esclusivamente da questo amore e da questa compassione che un altro può loro accordare (presenti ugualmente nel cristianesimo); viene anche dall'interno di loro stessi. Il fatto è che gli uomini, pur essendo tutti ritagliati nella stessa stoffa, non per questo sono fatti di un solo pezzo. La paura, la stupidità, la meschineria, l'orgoglio sono il nostro destino; ma non solo essi. In ciascuno di noi agisce un'altra ispirazione, per la quale Gary usa metafore che legano l'alto al basso, come «le radici del cielo» o «gli aquiloni», e che non è altro che la capacità degli uomini di strapparsi da sé stessi e di agire in nome di un ideale, cioè di esercitare la propria libertà. «L'Islam chiama questo 'le radici del cielo'; per gli indiani del Messico, è 'l'albero della vita', che

spinge gli uni e gli altri a cadere in ginocchio e ad alzare gli occhi battendosi il petto nel tormento [...]. Cercano di arrangiarsi fra loro, di rispondere da soli al loro bisogno di giustizia, di libertà, di amore» (35). Senza questo slancio, l'uomo è solo una specie animale fra le altre. «A partire dal momento in cui sopprimi nell'uomo la parte di poesia, la parte di immaginario, ti resta solo della carnaccia».

Tuttavia, il bisogno di giustizia e di libertà può assumere forme diverse. Una è proprio la lotta degli eroi: ora, Gary conosce fin troppo bene le sue trappole. Non cessa di battersi, di inaffiare di bombe il territorio nemico, e tuttavia le sue preferenze vanno a un'altra forma di umanità, cioè all'amore. E' la ragione per cui Gary cerca di promuovere ciò che chiama i valori «femminili», di cui l'amore materno è la prima incarnazione. «L'uomo - cioè la civiltà - incomincia nei rapporti del bambino con la madre»; e, nella "Promessa dell'alba", Gary ha lasciato un ritratto indimenticabile della propria madre. E' perché il bambino impara ad amare la madre che diventerà poi un essere umano capace di amare - un essere umano "tout court". Questi sono i valori «femminili»: dolcezza, tenerezza; compassione, non-violenza, rispetto per la debolezza - quegli stessi che Vasilij Grossman sottolineava. I due scrittori accordano all'amore materno un posto simile, emblema di ciò che vi è di più umano nell'uomo.

Questi valori sono stati ugualmente assunti dal cristianesimo - o piuttosto sono stati attaccati all'immagine di un uomo, Gesù Cristo -, e per questo Gary predilige il personaggio di Gesù, pur essendo risolutamente agnostico. Gesù non è Dio, è solo un uomo, ma è la prima e più alta incarnazione di quei valori. «Il cristianesimo è la femminilità, la pietà, la dolcezza, il perdono, la tolleranza, il rispetto dei deboli, Gesù è la debolezza». O in ogni caso era l'idea cristiana originaria, prima che ogni religione divenisse solo un pretesto a crociate e inquisizione, a persecuzione delle eresie, a

pudibonderia e a pogrom. Il Gesù di Gary ritrova l'idea originaria: «Era la prima volta nella storia dell'Occidente che un uomo avesse osato parlare come se vi fosse maternità» (36). E' per questa ragione che "Tulipe" è ossessionato da ricordi di Gesù («l'autentico nome di Tulipe avrebbe dovuto essere Gesù Cristo, o Cri, dalla parola arcaica "gridare", chiamare in soccorso») (37) e che Gengis Cohn appare alla fine del libro schiacciato da un'enorme croce.

L'amore ha ancora un posto in tempo di guerra? Gary racconta che ha incorniciato una lettera della propria madre, scritta quando egli era in Inghilterra, in cui gli dice addio e gli raccomanda di restare «sil'nyj i krepkij». La prima parola vuole dire «forte» in russo; la seconda sarà tradotta da Gary stesso come «resistente» (38). La forza dei deboli è la resistenza, forma di lotta preferita da Gary: non è un caso che egli abbia scritto due romanzi sulla resistenza e nessuno sulla guerra. Questa resistenza attiva diventerà anche, in tutt'altro contesto, il tema di "Le radici del cielo". Morel è un vecchio resistente francese; deportato in un campo, scopre un giorno che l'umanità incomincia nell'amore - quello che si prova, per gli uomini più umili ma anche per gli animali, e persino per i maggiolini! Quel giorno, nonostante la fatica e lo spossamento, egli si inginocchia e rimette sulle zampe un maggiolino caduto sul dorso. Coincidenza rivelatrice: in questo stesso anno 1955, quando Gary scrive "Le radici del cielo", Vasilij Grossman termina un racconto intitolato "Tiergarten", il cui protagonista ha capito che bisognava imparare a rispettare anche i vermi della terra: durante i bombardamenti di Berlino, egli toglie i vermi dalla strada dove rischiano di venire schiacciati. Quanto a Morel, uscito dal campo, si giura di restare fedele a questo rispetto per la vita, anche quella dei cani, o, anni più tardi, in Africa, quella degli elefanti. La storia raccontata dal libro è proprio la lotta di Morel per salvare gli elefanti - una lotta che

esige da lui che sia agguerrito ma non indurito, che resti "krepkij", un resistente che conosce la debolezza.

E' anche l'interpretazione che Gary dà al personaggio di Charles De Gaulle, di cui è un ammiratore indefettibile. Per lui, De Gaulle non è un eroe d'acciaio, ma un uomo che assume la propria debolezza. «De Gaulle, nel '40 come oggi, è un po', a suo modo, Morel e gli elefanti» (39). Da dove viene la somiglianza fra i due? Ciò che attira Gary verso De Gaulle è, fra l'altro, il suo lato strambo, eccentrico, disperato: nel 1940, un militare quasi sconosciuto sbarca a Londra e dichiara che d'ora in avanti incarna la Francia! «De Gaulle, per me, era la debolezza che dice 'no' alla forza, era l'uomo interamente solo nella sua debolezza assoluta» (40). Il De Gaulle amato da Gary è un don Chisciotte intrepido, colui che pratica la disobbedienza civile perché obbedisce a un ordine superiore. O, altro parallelo, l'equivalente di Solzenicyn negli anni Settanta: un piccolo vitello che cerca di scuotere una quercia imponente.

In questa stessa serie, infine, si inscrivono anche il pastore André Trocmé, sua moglie Magda e gli altri abitanti di Chambon-sur-Lignon, come li rievoca Gary in "Gli aquiloni". Questi uomini e queste donne non si sono battuti, durante la guerra; si sono votati a un altro compito: salvare gli ebrei perseguitati; sono riusciti a strappare alla morte parecchie migliaia di loro. Ecco qual è l'azione al di sopra di tutte le altre, quella che spinge Gary a scrivere: «non si potrebbe dire meglio». E' la resistenza dei deboli, l'amore in marcia.

Non è solamente perché negli uomini, accanto alla loro inumanità, c'è una capacità di guardare il cielo, di amare e di resistere, che Gary riesce, il più delle volte, a non lasciarsi vincere dalla disperazione. E' anche perché, al di là di tutte le ragioni e di tutte le giustificazioni, egli è capace di sentire in sé un amore del mondo e una gioia di vivere. In questo non è diverso dagli altri uomini; ma il fatto di saperlo e di dirlo lo

separa da molti suoi contemporanei, in particolare da quelli che vedono solo la bassezza del mondo e la piccolezza degli uomini, che non riescono a staccarsi dalla sofferenza e dal male - e opprimono, così, ancora di più i loro contemporanei.

E' il rimprovero che Gary rivolge ad alcuni scrittori del suo tempo, esperti della «letteratura della sventura». «Puntando tutti i riflettori della 'presa di coscienza' sul dolore, si rinuncia alla totalità per cadere nel totalitarismo», cioè: si chiudono gli occhi davanti alla molteplicità specifica degli esseri umani per ridurli a un unico aspetto della loro esperienza. Non solo «questo modo di chiudere le masse nella loro sofferenza è una menzogna», ma essa contribuisce ad accrescere tale sofferenza. Ciò che questa menzogna omette, è «l'esperienza più importante dell'essere, quella che permette alla vita di continuare e alle civiltà di proseguire, cioè la gioia di esistere». Pensando anche ai più poveri tra gli uomini, non dobbiamo dimenticare che «anche la loro condizione più estrema è attraversata da lampi di gioia, di comunione multiforme con la gioia di esistere»... (41)

In ciò si riconosce l'autentica generosità dello spirito di Gary: nella sua capacità di ammirare le manifestazioni dell'umano in tutti, anche in quelli che non guardano sovente il cielo né conoscono le estasi dello spirito. E' l'accesso a questa verità della condizione umana che gli permette di superare lo scoraggiamento; e i suoi libri, con il loro umorismo e con la loro allegria, ci fanno partecipi di questa gioia di esistere. Anche quando il loro contenuto è disperante - da "Educazione europea" a "Tulipe" fino a "La vita davanti a sé" e a "Gli aquiloni" -, l'amore della vita li abita e noi ne traiamo profitto: il racconto ci trascina, i personaggi sono buffi e accattivanti, l'emozione ci prende alla gola. Gary ha fatto ai suoi lettori un dono di vita - fino al giorno in cui, divenuto lui stesso incapace di provare la gioia dell'essere, si è ritirato. Per questo hanno torto quelli che dichiarano che la poesia non deve più esistere

dopo Auschwitz. Accettare una simile idea significa mettersi nella logica impoverente dei totalitari. L'uomo totale - l'uomo "tout court" - avrà sempre bisogno di poesia e di musica, di versi e racconti. «Romanzo non morto», suona la dedica di Gary a Malraux in "Gros-Câlin".

Qual è, allora, la memoria a cui è dedicato il suo ultimo romanzo? Gary non ha mai voluto intimidire i suoi contemporanei con l'idea di un «dovere di memoria» generalizzato. Non ci si potrebbe ricordare di tutto né, del resto, dimenticare tutto: i ricordi dolorosi sono lì, mentre ci piacerebbe davvero separarcene. E ciò che scegliamo consapevolmente di conservare è ciò che ci procura maggior piacere: non c'è grande merito in questo. Non bisogna tuttavia che il passato occulti il presente. «Ho orrore del genere ex combattente perpetuo. La vita è fatta per ricominciare. Non mi riunisco, non commemoro, non riaccendo». Gary non ama neppure le immagini sacre, anche fossero quelle dei grandi uomini. «Ho orrore delle reliquie. Penso che le reliquie, che siano quelle di Marx, di Lenin, di Freud, di Charles De Gaulle o di Mao, siano sempre nefaste». Ciò non implica affatto che si debba evacuare il passato: «E' in me ed è "me"» (42).

Ne "Gli aquiloni", Gary ritorna a più riprese sul tema della memoria. Innanzitutto perché la famiglia del narratore è dotata di una memoria fenomenale, «storica», che permette a Ludo di lasciarsi andare a vertiginosi calcoli mentali o di imparare a memoria l'orario dei treni. Ma non è questa capacità prodigiosa che viene salutata nella prima pagina del romanzo. La memoria che sarà ammirata in questo libro è una memoria selettiva; essa consiste nel conservare del passato ciò che ci insegna a vivere nel presente.

Il bisnonno di Ludo soffriva, già, di una «memoria storica»: sapeva recitare a memoria la Dichiarazione dei diritti dell'uomo. Avere buona memoria è l'equivalente del motto del professore di francese di Ludo: «conservare la propria ragione

di vivere». Ricordarsi significa restare degni del proprio ideale, non disonorarsi. Durante la guerra, per Ludo, conservare la memoria significa entrare nella resistenza. Non è l'unico a quest'epoca: un altro vive come lui «interamente di memoria, ed è Charles De Gaulle a Londra». Fedeltà all'ideale, o fedeltà alla persona: attraverso le numerose prove della guerra, Ludo conserverà la memoria di Lila, e le sarà fedele, non solo perché ama solo lei (Lila conosce molti altri uomini, e tuttavia anche lei gli resta fedele), ma perché mantiene intatta dentro di sé la fede in lei. Le due fedeltà, agli esseri e ai principi, finiscono per congiungersi, e anche in questo Chambon è esemplare, perché vi vengono salvate delle vite umane individuali: è un luogo, dice Gary, di «alta fedeltà» (43). La memoria permette dunque di rievocare, con un solo movimento, le due virtù umane più alte: la giustizia e l'amore; per questa ragione, essa merita il posto d'onore che Romain Gary le ha riservato.

6.

I PERICOLI DELLA DEMOCRAZIA

"E lei, la giovane madre con il figlio fra le braccia, andrà verso il proprio destino; quando sopraggiungerà la nuova generazione umana, lei vedrà in cielo una luce forte, abbagliante - la prima esplosione della bomba a idrogeno, annunciante l'inizio di una guerra nuova, totale".

Vasilij Grossman, "La Madonna sistina".

Le bombe di Hiroshima e Nagasaki.

La fine della seconda guerra mondiale è segnata da due episodi di senso diverso. Da una parte, la forma più odiosa, la più eccessiva del totalitarismo, il nazismo, è vinta e annientata. Dall'altra, il paese che guida la coalizione di stati democratici, gli Stati Uniti, fa uso, proprio alla fine della guerra, di un'arma nuova, terrificante, di una potenza di distruzione incomparabile, la bomba atomica. Quando Renan, all'indomani della guerra franco-prussiana, cercava di immaginare lo stato scienziata, prefigurazione dello stato totalitario, vedeva il terrore sostituirsi alla politica interna, mentre la politica estera doveva essere trasformata dall'invenzione di un'arma assoluta, capace di «distruggere il pianeta». Ora, se gli stati totalitari, Unione Sovietica e Germania nazista,

installano effettivamente un regime di terrore, è lo stato democratico per eccellenza, gli Stati Uniti, che mette a punto l'arma assoluta e decide di servirsene subito. L'eliminazione dei nemici interni, in Germania e in Russia, esige solo l'uso di mezzi primitivi, artigianali, noti da decenni, se non da secoli, al genere umano: la fucilazione, l'avvelenamento con il gas, il deperimento per fame e per freddo. L'eliminazione dei nemici della democrazia mobilita il contributo dei più grandi scienziati del pianeta, implica folgoranti progressi tecnologici. Gli stati totalitari uccidono in ragione dei loro fondamenti scientifici; gli stati democratici uccidono con l'aiuto delle loro pratiche scientifiche.

Si potrebbe trovare fuori luogo questo accostamento: anche se ci sono morti da una parte e dall'altra, il loro senso è

completamente diverso. In URSS, i «nemici» sono messi a morte per conformarsi alle leggi presunte della storia e per consolidare il potere del partito o della sua guida; in Germania, lo sono perché l'umanità sia purificata dai parassiti e perché il potere del partito e della sua guida siano rinforzati. In compenso, le bombe atomiche sono state sganciate sulle città giapponesi di Hiroshima e di Nagasaki per terminare la guerra e far regnare la pace, per rovesciare un regime, se non totalitario, in ogni caso militarista, repressivo e aggressivo: ogni studente lo sa. Si uccide, là in nome di ciò che ci sembra un'incarnazione dell'ingiustizia, e qui, in nome della giustizia: la differenza dovrebbe essere enorme. Del resto, l'uso delle bombe atomiche ha davvero prodotto un effetto scontato: qualche giorno più tardi, il Giappone firma la propria capitolazione incondizionata e la seconda guerra mondiale finisce. Più precisamente, l'interpretazione che all'indomani della guerra si impone agli Stati Uniti e agli alleati, è la seguente. L'imperativo politico è chiaro: per mettere fine alla guerra, il Giappone deve essere vinto. Poiché questo paese si è reso colpevole non solo di avere condotto la guerra, ma di avere praticato la tortura, oppresso e maltrattato le popolazioni sottomesse, causato innumerevoli morti fuori del campo di battaglia, la vittoria in sé stessa non è sufficiente. Il Giappone deve essere non solo vinto ma punito, il suo apparato di stato, la sua gerarchia militare devono essere smantellati. Per questo, gli Stati Uniti esigono non solo la fine dell'aggressione, ma la capitolazione incondizionata. Ora, è su questo che si arenano le trattative: il Giappone accetterebbe di capitolare, ma non in modo incondizionato, perché vorrebbe poter mantenere le proprie strutture tradizionali, e in particolare quell'istituzione fondamentale che è l'imperatore. Rifiutando quindi tale esigenza, il potere militare giapponese sceglie l'unica via che gli resta, il combattimento all'ultimo sangue. Questo provocherà certo lo sterminio dell'esercito giapponese, ma infliggerà anche

serie perdite all'esercito avversario, come gli americani sanno dalle sanguinose battaglie di Okinawa. Secondo una formula usualmente impiegata all'indomani della guerra, lo sganciamento delle bombe atomiche ha certo causato dei morti giapponesi (approssimativamente 140 mila il 6 agosto 1945 a Hiroshima, 70 mila il 9 agosto a Nagasaki; in capo a qualche anno queste cifre diventano, rispettivamente, 180 mila e 140 mila), ma ha permesso di salvare numerose vite di americani che sarebbero stati sacrificati nell'offensiva: un milione è la cifra avanzata più di frequente. Uno storico americano assai noto, che all'epoca era soldato in Europa ma rischiava di essere trasferito nel Pacifico in vista dell'offensiva assassina, ha scritto (nel 1981) un saggio dal titolo eloquente: "Grazie a Dio per la bomba atomica" (1), e lo capiamo: pensa di dovere la propria vita alle esplosioni nucleari. In verità, l'argomento dei morti probabili ma evitati non sembra del tutto convincente. Presuppone un rigore nello svolgimento della storia che quest'ultima non conosce. Non si possono contabilizzare le morti virtuali: il corso degli avvenimenti si sarebbe potuto evolvere in tutt'altro modo. Nel corso del suo processo per crimini contro l'umanità, Paul Touvier, uno dei capi della milizia a Lione sotto il governo di Vichy, cerca di discolarsi usando questo stesso ragionamento. La Gestapo, dice, ha chiesto l'esecuzione di trenta ostaggi, come rappresaglia per l'uccisione di un ministro miliziano, Philippe Henriot; ora lui, Touvier, è riuscito a ridurre quella cifra a sette. Lungi dal cercare di perseguirlo per crimini contro l'umanità, si dovrebbe invece considerarlo come un benefattore del genere umano e ringraziarlo di avere salvato ventitré vite! Se ci si addentrasse in questo ragionamento, si potrebbe aggiungere: perché limitarsi solamente a ventitré qui, un milione là? I futuri bambini di queste persone risparmiate devono ugualmente la vita a questo gesto. Senza le bombe atomiche, numerosi milioni di americani non avrebbero mai

visto il giorno! Ahimè, secondo lo stesso calcolo, questi ultimi hanno ucciso milioni di esseri umani virtuali (giapponesi, è vero). Un simile ragionamento arriva rapidamente all'assurdo. Un altro interrogativo è giunto a far vacillare la certezza della spiegazione tradizionale. Perché è evidentemente possibile domandarsi: la capitolazione incondizionata era veramente indispensabile? E, se lo era, sganciare bombe atomiche sulle città giapponesi era il solo mezzo per ottenerla?

La prima domanda merita di essere posta perché, all'indomani della capitolazione, gli americani hanno finalmente deciso di mantenere l'istituzione dell'impero, ciò che chiedeva il governo giapponese come condizione alla propria resa volontaria. Se si era pronti ad accettare questa formula, perché le bomba? D'altra parte, la capitolazione incondizionata rischiava di arrivare comunque al seguito di un altro avvenimento di primaria importanza: all'inizio del mese di agosto 1945, l'Unione Sovietica, neutrale fino a quel momento, decide di dichiarare guerra al Giappone (l'annuncio ufficiale arriverà l'8 agosto), cosa che rende la situazione di quest'ultimo veramente disperata. Tuttavia, senza lasciare al comando giapponese il tempo di digerire la lezione della nuova situazione, lo stato maggiore americano taglia corto: bisogna bombardare immediatamente. Tutto avviene come se gli americani tenessero al fatto che la guerra fosse vinta grazie a loro, non ai sovietici.

Infine, la capitolazione incondizionata avrebbe potuto essere raggiunta con un'esplosione atomica, sperimentale, lontana da ogni bersaglio civile, a cui avrebbero assistito gli scienziati e i militari giapponesi: la dimostrazione sarebbe stata, si immagina, sufficientemente probante. Nello stesso spirito, si può osservare che, anche se Hiroshima fosse stata considerata necessaria, nulla giustificava Nagasaki, tre giorni dopo: la dimostrazione era già stata fatta: bastava attenderne gli effetti.

Ma se le bombe non erano necessarie né per terminare la guerra e né per ottenere la capitolazione incondizionata, e non fosse possibile attribuire a esse il ruolo generoso di salvataggio di vite americane, perché averle lanciate? Ci deve pur essere una ragione imperativa per cancellare con un tratto di penna la vita di trecentomila abitanti delle città giapponesi. Da quasi quarant'anni, gli storici americani (3) pongono questa domanda, e le hanno dato risposte che, pur nella loro complessità, sembrano tuttavia avvicinarsi alla verità più di quanto non lo facesse la leggenda diffusa all'indomani della vittoria. Le ragioni, in effetti, sono molteplici.

Il presidente Truman e i suoi stretti collaboratori sono esseri umani come gli altri; hanno agito sotto la pressione di una serie di fattori, la cui rispettiva potenza è difficile da valutare: è la coniugazione di questi fattori che ha condotto alla decisione. Il più potente, secondo ogni probabilità, non concerne affatto il Giappone ma risiede nelle nuove relazioni con l'URSS. Prima ancora della vittoria sulla Germania, l'accordo fra i due membri della coalizione antifascista è lungi dall'essere perfetto. All'indomani di questa vittoria, inizia a configurarsi il futuro conflitto: i vecchi alleati diventano rivali nella nuova divisione del mondo. Roosevelt restava benevolo verso i sovietici, desiderava addirittura condividere con loro il segreto della sua nuova arma. Truman, che prende il suo posto, non ha avuto lo stesso percorso politico ed è molto più sensibile alle pressioni del suo entourage, che vede nell'Unione Sovietica il maggior pericolo per gli Stati Uniti. E' tempo di impressionare «lo zio Joe» (Stalin) e mostrargli da quale parte si trova la vera potenza. In questo modo, si metterà un freno efficace alle sue ambizioni espansionistiche: egli esiterà a mandare le colonne blindate dell'Armata rossa alla conquista dell'Europa occidentale. E l'effetto cercato è ottenuto: la fine degli anni Quaranta non vedrà aggressioni sovietiche. Il seguito è noto: debitamente impressionato, Stalin fa di tutto per procurarsi a

sua volta l'arma nucleare. Quando ci riesce, si instaura una situazione di duplice dissuasione, che, si potrebbe dire ispirandosi al calcolo precedente, ha risparmiato milioni di vite - la bomba su Hiroshima sarebbe stata ancora più benefica per l'umanità di quanto si sarebbe creduto in partenza! Ciò non toglie che, in quest'ottica, gli abitanti di Hiroshima e di Nagasaki avranno pagato per quelli di New York, Parigi e Londra.

Un secondo insieme di ragioni è invece direttamente legato al Giappone e alla storia immediata. Pearl Harbour è vissuto, giustamente, come un'umiliazione, come un'onta da lavare (si ignora a quest'epoca che è anche auspicato da Roosevelt, per piegare un'opinione pubblica in maggioranza non interventista, addirittura favorevole a Hitler, e poter entrare in guerra a fianco degli alleati). Si ha un bel rifarsi sempre alla giustizia: la vendetta non è mai molto lontana da queste spedizioni punitive. Queste ultime sembrano assai meglio giustificate dato che i racconti delle atrocità giapponesi, commesse nei paesi occupati, sono presenti nella memoria di tutti; esse si aggiungono alle rivelazioni sui crimini nazisti per creare un clima propizio ai castighi. In verità, questo non rende tale punizione più legittima, come osservava Grossman: «Né questo bambino di quattro anni né sua nonna capirono perché proprio a loro toccasse pagare per Pearl Harbour e per Auschwitz».

Nella prospettiva dell'umanità, se così si può dire, sarebbe stato meglio trovare una soluzione al conflitto senza moltiplicare il numero delle vittime; nella prospettiva dell'onore nazionale (americano) schernito, nulla valeva come una buona punizione: chi ha dato la morte la subisca! E' noto che, ancora oggi, il sistema giudiziario americano funziona secondo questo barbaro principio. Questo spiega sicuramente perché i consiglieri di Truman hanno respinto l'idea di un uso puramente dimostrativo della bomba, e hanno preferito

distruggere due città. Del resto, Tokyo era già stata oggetto di un bombardamento particolarmente sanguinoso, il 10 marzo 1945 (100 mila morti) e sarà bombardata dopo Nagasaki, il 14 agosto 1945, quando la capitolazione è solo questione di ore.

Una terza spiegazione del bombardamento atomico risiede nel razzismo anti-giapponese allora corrente negli Stati Uniti - razzismo osservato, si ricorderà, da Romain Gary e analizzato al dettaglio, in seguito, dagli storici (3). Questo razzismo ben si manifesta tanto nella stampa popolare che fra i responsabili a Washington, che, fra loro, designano i giapponesi con il termine peggiorativo di «jap». La propaganda americana li rappresenta come cani, maiali o scimmie, animali rabbiosi che meritano solo lo sterminio. Il presidente Truman, difendendosi all'indomani di Nagasaki dal rimprovero di avere ucciso anche dei civili, scrive: «Quando si ha a che fare con una bestia ["beast"], bisogna trattarla come una bestia». Il fatto che la bomba sia stata utilizzata contro dei non-europei, dei non-bianchi, non sfugge ai membri della comunità nera degli Stati Uniti, sensibili alla questione del razzismo. Il poeta Langston Hughes scrive il 18 agosto del 1945: «Perché la bomba non è stata utilizzata contro la Germania? Volevano semplicemente non servirsene contro gente bianca. I tedeschi sono bianchi. Quindi hanno atteso che la guerra fosse finita in Europa per sperimentarla su persone di colore. I jap sono persone di colore» (4).

Infine, un quarto insieme di ragioni che giustifica l'uso della bomba atomica non ha nulla a che vedere con il Giappone e i giapponesi, né con la geopolitica e la rivalità con i russi; è l'effetto del movimento stesso che ha condotto alla fabbricazione della bomba. E' noto che la decisione iniziale di lavorare alla sua realizzazione è provocata dal timore che Hitler ne fabbrichi una a sua volta. Ma, dal 1943, i servizi d'informazione alleati stabiliscono che la Germania ha accantonato questo progetto (essa rafforza semmai lo sviluppo

dei missili). Tuttavia, le ricerche sul potere della reazione nucleare negli Stati Uniti proseguono. I fisici hanno relegato al fondo della loro coscienza la questione della giustificazione ultima, sono mossi adesso dal desiderio di risolvere un problema tecnico di una straordinaria complessità. Robert Oppenheimer, che guida il progetto, spiega alcuni anni dopo: «A mio parere, quando si vede qualcosa che è tecnicamente seducente ["sweet"], si parte e lo si fa; ci si pone le domande su ciò che provocherà solo dopo avere ottenuto il successo tecnico. E' così che è avvenuto con la bomba atomica» (5).

Il pensiero strumentale, esemplificato qui in modo eloquente, impone questo collegamento: se una cosa è possibile, essa deve divenire reale; e se esiste uno strumento, allora bisogna servirsene. In nessun momento interviene una domanda sui fini ultimi, sulle ragioni di un simile agire. La tecnica sembra decidere per noi: noi compiamo ciò che essa ha reso possibile, anziché servircene per realizzare ciò che giudichiamo utile.

Un movimento simile, ma più diffuso, caratterizza ogni burocrazia, e più specificamente, qui, la burocrazia militare. Sarebbe stato logico, essendo la bomba concepita come una protezione contro Hitler, rinunciare a servirsene una volta sconfitto. Ma è una cosa inconcepibile per il pensiero strumentale e burocratico: poiché il progetto è stato lanciato, bisogna condurlo fino al termine. Oppenheimer testimonia dopo la guerra: «Penso che non abbiamo mai lavorato più intensamente e più rapidamente che dopo la capitolazione della Germania» (6). Essi si affrettano, in effetti, perché temono che la guerra finisca prima che essi possano mettere a punto la loro bella invenzione. Il comando militare, d'altra parte, vorrebbe che non fosse il negoziato ma l'intervento strettamente militare a condurre la guerra alla sua conclusione trionfale.

Nel mondo moderno, sia esso democratico o totalitario, un atto della magnitudine del bombardamento nucleare esige la partecipazione di numerosi agenti e la frammentazione della responsabilità nei molteplici anelli della catena, in modo che nessuno fra essi si percepisca come colpevole di eventuali conseguenze nefaste. Tutti sentono la pressione delle circostanze e l'esigenza della comunità che pesano su di loro. Tutti pensano in termini di mezzi, non di fini. I piloti che lanciano le bombe non si credono evidentemente responsabili: non fanno che obbedire agli ordini; del resto, sentono che hanno ragione di agire così (risparmiano un milione di vite americane!). Se si risvegliano in loro dei rimorsi al momento dell'azione, essi li addormentano in fretta con formule magiche, eufemismi strampalati: chiamano la bomba di Hiroshima «Little Boy», quella di Nagasaki «Fat Man». I fisici che mettono a punto il meccanismo sono affascinati per il fatto di compiere una simile prodezza. Il presidente e i suoi consiglieri fanno ciò che gli è raccomandato dai militari competenti - che, da parte loro, obbediscono alla logica di un movimento di cui non sono gli iniziatori: i politici hanno domandato loro di trovare una soluzione alla crisi facendo la guerra, essi la mettono all'opera con i mezzi di cui dispongono, bombe incendiarie e atomiche.

Nel mondo occidentale, in nome del quale Hiroshima e Nagasaki sono state bombardate, prevale l'opinione fino ai nostri giorni che si trattasse di atti di guerra del tutto legittimi. Jonathan Glover ricorda un incidente significativo: nel 1956, l'università di Oxford decide di assegnare all'ex presidente Truman un dottorato onorario. Durante la riunione che precede la cerimonia, una filosofa, Elizabeth Anscombe, si erige contro questa decisione ricordando che sterminare le popolazioni civili potrebbe difficilmente essere presentato come un atto meritorio. Il consiglio universitario passa al voto: il dottorato è attribuito all'unanimità tranne un voto, quello di

Elizabeth Anscombe (7). Eppure si tratta di una delle più prestigiose università europee, non di una qualunque accademia militare. Come possiamo qualificare oggi quei bombardamenti, quando siamo meglio informati sulla situazione militare di quanto non lo si fosse a quell'epoca? Il termine che sembra meglio applicabile a questo caso è quello di crimine di guerra. Sono crimini di guerra, nei termini della convenzione di Ginevra del 12 agosto 1949, gli attacchi o bombardamenti di agglomerati civili non difesi e che non sono obiettivi militari. In effetti, lo scopo militare perseguito poteva essere raggiunto con altri mezzi, che avrebbero causato molte meno vittime. Per di più, i morti sono essenzialmente dei civili (nella proporzione di 6 a 1). In ogni modo è nell'intenzione del comando americano colpire una città, non installazioni militari, e una città di preferenza intatta, perché le vittime siano il più numerose possibile, e l'impatto psicologico massimo.

Bisogna dire che queste definizioni legali, basate su una distinzione netta fra civili e militari, sembrano ispirate da uno stato della storia militare anteriore alla seconda guerra mondiale. Una volta la guerra divenuta totale, esse perdono molto della loro pertinenza. Quelli che restano «indietro» non partecipano meno allo sforzo bellico facendo funzionare l'economia, complemento indispensabile alle armi. D'altronde non si manca di ricordarglielo, nel loro stesso paese, per aumentare il loro ardore al lavoro. Reciprocamente, si sa che si può arrivare a vincere - e dunque a fermare la guerra - terrorizzando la popolazione nemica. Questa tattica, adottata inizialmente da Hitler, sarà, come s'è visto, rapidamente copiata dagli alleati. Lungi dall'essere una pratica marginale, i bombardamenti della popolazione civile sono uno dei mezzi più efficaci - e più diffusi - per ottenere la vittoria. Ogni guerra totale confonde atto di guerra e crimine di guerra. Significa che

quest'ultima nozione non ha più senso? O che ogni guerra totale è criminale?

Le lezioni dei bombardamenti di Hiroshima e di Nagasaki sono molteplici; qui mi limito a quelle che ci riguardano direttamente. Innanzitutto, la constatazione che le potenze totalitarie non sono le sole a partecipare al male, anche se il genocidio dei contadini ucraini o quello degli ebrei europei pesano maggiormente: un crimine non cessa di essere tale perché un crimine più grave è stato commesso altrove. Questo nuovo male è tuttavia compiuto in nome del bene - non solo di un bene tautologicamente identico al desiderio di ogni soggetto, ma di un bene a cui aspiriamo sempre: la pace e la democrazia. Il male qui si compie secondo altre vie, non deriva da un'ideologia scienziata, non accompagna la conquista del potere assoluto. Esso è il prodotto marginale - ma quanto doloroso - della lotta contro un male più grande ancora. Esso, ci viene detto, è solo il mezzo, forse spiacevole ma inevitabile, messo al servizio di uno scopo che resta nobile. Esso è anche l'effetto di un pensiero che dimentica di coordinare mezzi e fini. Le bombe atomiche hanno ucciso meno persone della fame in Ucraina, degli stermini nazisti in Ucraina e in Polonia; ciò che le une e gli altri hanno in comune è che sono tutti percepiti dai loro protagonisti come un mezzo per raggiungere il bene. Nello stesso tempo, un'altra caratteristica segna ugualmente questi bombardamenti: è che essi sono fonte di orgoglio per coloro che li hanno compiuti (e che meritano di essere distinti dall'università di Oxford, e da ben altri sicuramente, in quanto benefattori dell'umanità), mentre i crimini totalitari, anche se erano percepiti come gesti politici utili, addirittura meritori, dai loro autori, restavano dei segreti scrupolosamente mantenuti. Stalin non ha mai ricevuto medaglia per avere organizzato il massacro dei contadini, anche Himmler si lamentava che la sua prodezza, lo sterminio degli ebrei, non potesse essere celebrata apertamente: l'uno

come l'altro si rendevano conto che il mondo esterno li avrebbe condannati se avesse appreso l'esatta natura delle loro azioni. In questo non si sbagliavano: non appena noti, questi sono diventati l'emblema del male assoluto. Non accade così nel caso presente e, per tale ragione, anche se il crimine è minore, l'errore dei criminali che uccidono in nome della democrazia è più grande. Si vede anche meglio, in questo contesto, perché Romain Gary affermava che, «quando una guerra è vinta, sono i vinti che sono liberati, non i vincitori». I vinti sono liberati dall'illusione che si confondono con il bene, mentre i vincitori sono pronti a ricominciare subito.

Il totalitarismo a volte può apparirci, a giusto titolo, come l'impero del male; non ne consegue affatto che la democrazia incarni, dovunque e sempre, il regno del bene.

Kosovo: il contesto politico.

Il ventesimo secolo, è stato spesso osservato, è finito come era iniziato, con una guerra nei Balcani (che ci fa iniziare il secolo, in effetti, nel 1912). Che senso assume questo nuovo conflitto, quello degli anni Novanta, in rapporto a quello del totalitarismo o della democrazia che ha dominato la storia del secolo? Le lezioni del passato ci aiutano ad analizzare meglio il presente? Cercherò qui, a fine percorso, di metterle alla prova confrontandole con avvenimenti che si sono svolti sotto i nostri occhi molto recentemente e che restano presenti in tutte le memorie, riallacciandomi in particolare all'ultimo episodio del conflitto, la guerra del Kosovo.

Questa stessa vicinanza, tuttavia, costituisce un problema. Il passare del tempo contribuisce alla formazione di un consenso minimo. Sulla seconda guerra mondiale, se le interpretazioni e le valutazioni divergeranno sempre, si è almeno stabilito l'accordo sui fatti stessi: chi, quando, dove, come. Non accade

affatto così del confronto avvenuto nel 1999. La verità dei fatti è lungi dall'essere accertata, e per buoni motivi: lo stabilirli fa parte della guerra. Si esita dunque non solo, come in ogni interpretazione, sulla scelta delle informazioni che costituiscono il contesto pertinente, ma anche sul loro stesso tenore. Quanto al senso attribuito a questi avvenimenti e al giudizio formulato su di essi, variano completamente, anche fra coloro che condividono gli stessi valori democratici e lo stesso ideale di giustizia e di pace. C'è qualcosa di scoraggiante per lo spirito nell'estrema dispersione delle opinioni riguardanti la guerra in Kosovo, anche se si resta all'interno di un solo paese: tutto accade come se i nostri giudizi non dipendessero affatto dalle nostre informazioni, dalla nostra capacità di ragionare e dai nostri valori dichiarati, ma da dati più oscuri, innanzitutto dalla nostra identità individuale, dal nostro percorso biografico, dai nostri attaccamenti inconsci, infinitamente variabili. Informazioni e argomenti logici servirebbero allora solo a dare un'apparenza razionale alle scelte dettate dalle nostre pulsioni.

Non ho la pretesa di essere sfuggito interamente a queste determinazioni né la speranza di ottenere l'assenso alla mia interpretazione da chi ha già una sua opinione. Tuttavia non vorrei imitare in tutto i protagonisti del dibattito appassionato che ha seguito l'intervento militare in Kosovo. Non cercherò di screditare un'opinione né a motivo della sua origine né in funzione dell'uso che si potrebbe farne. Non è perché Goebbels accusava i sovietici di essere responsabili di Katyn che questa affermazione cessa di essere vera. Non è perché Billancourt sarà disperato né perché l'estrema destra si aggira nelle nostre città che bisogna dissimulare la verità riguardante i regimi comunisti: nel dibattito pubblico, ogni verità è buona a dirsi. Non vorrei neppure facilitarmi il compito formulando opposizioni in cui la scelta è decisa anticipatamente: siete per la barbarie o per la civiltà? per la guerra o per la pace? Volete

salvare i bambini minacciati o lasciarli massacrare? Preferite gli assassini o le loro vittime? Sarebbe imitare Lenin che, a dire di Grossman, cercava nel dibattito solo la vittoria, non la verità. Forse è arrivato il momento, è la mia speranza, di esaminare questo episodio della nostra storia recente con un po' più di serenità, senza lasciarsi trascinare dalle onde della passione.

Gli avvenimenti del 1999 in Kosovo si sono prodotti in un contesto geografico e storico che va ricordato a grandi linee. E, per cominciare, un episodio a prima vista indipendente, ma di fatto per molti aspetti premonitorio di ciò che sarebbe seguito. Si tratta della persecuzione della minoranza turca nella vicina Bulgaria, nel corso degli anni Ottanta. La Bulgaria ha una grossa minoranza (il 10%) costituita da una popolazione turcofona e musulmana. La coabitazione delle due comunità si caratterizzava con una discriminazione riguardo ai «turchi» che era entrata nei costumi, ma non provocava conflitti significativi, fino a quando non è stata lanciata una campagna di «bulgarizzazione» - dei nomi e, parallelamente dei modi di vivere - riguardante tutti i membri della comunità turca. Il risultato era prevedibile: proteste che arrivavano nei casi estremi al suicidio collettivo, partenze forzate verso la Turchia, in cui prima la maggior parte di queste persone non era mai andata. Il senso di questa iniziativa era ugualmente chiaro. Il potere comunista si era reso conto che la propria ideologia non aveva più nessuna presa sulla popolazione; ora, esso aveva bisogno di poggiare non solo sulla disciplina, ma su un'adesione affettiva, una passione collettiva. Per farlo, aveva deciso di risvegliare i sentimenti nazionalisti presso la maggioranza della popolazione, presentando la non-coincidenza fra entità territoriale ed entità linguistica (o culturale) come un'anomalia.

Tuttavia queste misure, che hanno provocato grandi sofferenze all'interno della minoranza discriminata, hanno ottenuto il risultato inverso: hanno dato il via, dentro la stessa

maggioranza bulgara, a un'opposizione dichiarata, una «première» nella storia del totalitarismo bulgaro! Così che tali misure hanno contribuito alla caduta del potere comunista, pesantemente compromesso dal tentativo di manipolazione.

Portiamoci adesso in Jugoslavia, il paese vicino, e cerchiamo di esaminare gli elementi necessari alla comprensione del conflitto. Questo stato federativo riuniva sei repubbliche e, all'interno della più importante, la Serbia, due regioni autonome: la Vojvodina, abitata in maggioranza da persone la cui lingua materna è l'ungherese, e il Kosovo, di lingua albanese. Fino al 1980, lo stretto controllo del partito comunista impedisce le velleità nazionalistiche e garantisce la pace dello stato. Nel 1980 muore Tito, eroe della seconda guerra mondiale e capo di stato; i successori non godono del suo stesso prestigio e, d'altronde, il potere comunista non esercita la stessa repressione. E' allora che si produce la conversione dei dirigenti comunisti in capi nazionalisti, che non era riuscita ai comunisti bulgari; essa documenta, una volta di più, la facilità con la quale si passa da una forma di totalitarismo all'altra: la nazione assume il posto privilegiato riservato a una certa classe. Questo è il mutamento che incarna l'uomo forte della Serbia - e, per qualche tempo ancora, della Jugoslavia - Slobodan Milosevich. La passione ideologica (comunista), non potendo più essere risvegliata, gioca abilmente sul sentimento che provano numerosi serbi di essere stati vittime di ingiustizie passate.

Il buon pretesto sarà trovato nel 1987. La popolazione serba della regione del Kosovo è largamente minoritaria, duecentomila su due milioni; come spesso accade alle minoranze, essa è l'oggetto di vessazioni e di discriminazioni da parte della maggioranza albanese. Milosevich promette di riparare a questa ingiustizia e fa appello alla memoria: è nei campi del Kosovo che si è svolta, nel 1389, una battaglia decisiva, nel corso della quale gli slavi sono stati vinti dai

turchi musulmani. Non c'è motivo di cedere una seconda volta: la memoria sarà messa al servizio della riconquista. Nel 1989, Milosevich sopprime l'autonomia della regione e inizia una persecuzione in senso inverso, stavolta contro la minoranza albanese della Jugoslavia.

Questa azione repressiva agisce come un segnale d'allarme nel resto del paese: si risvegliano i timori nei confronti dell'egemonia serba. Una dopo l'altra, tutte le vecchie repubbliche (salvo il Montenegro, la cui popolazione è, come quella della Serbia, di tradizione ortodossa e di lingua serba) proclamano la loro indipendenza e abbandonano la federazione. Un principio sembra presiedere a questo movimento: ogni popolazione culturalmente diversa deve disporre di uno stato autonomo. Queste entità culturali non sono sempre facili da distinguere per l'osservatore esterno. Si evocano a volte le tradizioni religiose - ortodossi, cattolici e musulmani sono fianco a fianco sullo stesso territorio - ma non bisogna dimenticare che, con l'aiuto di quarant'anni di comunismo, la maggioranza della popolazione è semplicemente atea. In altri momenti si mette avanti la diversità linguistica, ed è vero che l'ungherese e l'albanese appartengono a famiglie distanti dalle lingue slave; ma per quanto riguarda queste ultime, il serbo, il croato e il bosniaco sono essenzialmente una sola lingua trascritta in due alfabeti diversi, e chi parla questa lingua comprende anche il macedone e lo sloveno... Per di più, essendo la Jugoslavia uno stato unico dal 1918, le popolazioni si sono mescolate, tanto per spostamenti quanto per matrimoni - che non meritano neppure di essere definiti «interetnici».

L'accesso all'indipendenza genera attriti prevedibili, poiché adesso bisogna tracciare frontiere fra stati, e non più fra parti di un medesimo stato. Numerosi serbi abitano ormai in Croazia, dei croati in Serbia. Scoppiano guerre: fra la Serbia e la Slovenia, la Serbia e la Croazia. Rancori e ragioni di vendetta si

accumulano. Tutti i dirigenti di questi nuovi paesi sembrano obbedire allo stesso principio: un'etnia, uno stato. Ciò dà luogo a spostamenti di popolazioni, designati dall'espressione «pulizia etnica» e simili a quelli che erano seguiti alla fine della seconda guerra mondiale: polacchi costretti a lasciare i territori annessi all'Unione Sovietica, tedeschi spostati dalle regioni ora legate alla Polonia, e così via.

Ora, questo principio di coincidenza fra stato ed etnia, bisogna insistervi, è tutto meno che incontestabile, e per due grandi serie di ragioni. La prima è dell'ordine dei fatti. La formula «diritto dei popoli all'autodeterminazione», così spesso invocata in questo contesto, non ha un senso preciso, perché implica che i popoli esistono anteriormente all'esistenza di uno stato, ciò che è un'illusione. Perché non si chiama evidentemente «popolo» un qualsiasi gruppo etnico - quale che sia la definizione che si dà a questa espressione. Ricordo che oggi nel mondo esistono circa duecento stati, ma seimila gruppi linguistici e cinquemila gruppi etnici più o meno chiaramente identificati. In più, come ognuno sa, le caratteristiche culturali non si dividono in modo regolare, le suddivisioni religiose non coincidono con i gruppi linguistici, ancora meno con i tipi fisici. Il passato comune - o il nemico comune - crea talora delle solidarietà più forti di quelle prodotte dalla lingua e dalla religione. In breve, il sogno (che può sembrare ad alcuni un incubo) di una sovrapposizione perfetta fra territorio, popolazione e stato è irrealizzabile.

Questo sogno, per di più, è estraneo allo spirito democratico. Esso infatti esige di limitare l'individuo all'identità che gli è attribuita dai genitori e dalle circostanze della sua nascita, invece di lasciargli la possibilità di manifestare l'autonomia del suo giudizio. Lo stato etnico si presenta come uno "stato naturale"; lo stato democratico deve al contrario essere pensato come uno "stato contrattuale", i cui abitanti sono soggetti che esercitano la propria volontà, e non

sono semplici rappresentanti di una comunità, sottomessi alla loro identità fisica o culturale.

Lo stato democratico non è in effetti una comunità di sangue né solo d'origine; esso lascia a ciascuno la possibilità di esercitare la propria libertà e di sfuggire alle determinazioni che subisce. Questo stato assorbe comunità diverse, adottando un contratto che sostiene queste differenze: ora sul modello della tolleranza o del laicismo (la religione è una questione privata, tutte le religioni come il rifiuto della religione possono essere praticati in una democrazia moderna), ora su quello dell'unità (la maggior parte dei paesi occidentali, per fare un altro esempio, dispongono di una sola lingua ufficiale). Il regime democratico non ha mai come scopo di ottenere un'omogeneizzazione culturale o «etnica» del paese, ma solo di preservare i diritti degli individui, fra i quali figura anche il diritto di appartenere a una minoranza culturale. In nome di questo principio, si cerca di combattere gli stereotipi degradanti che riguardano i gruppi minoritari, o di permettere a questi ultimi di praticare anche la loro lingua, la loro religione, le loro tradizioni. Così si prende atto del fatto che le popolazioni si mescolano e si spostano da tempi immemorabili, e si rinuncia a riservare esclusivamente una terra qualunque a una popolazione precisa. A differenza, dunque, dei diritti dell'individuo o del rispetto per le minoranze, il principio della purezza etnica non ha nessuna affinità con lo stato democratico; è esso, tuttavia, che ha orientato l'azione dei gruppi governanti di tutti i paesi nati dalla Jugoslavia. Gli effetti più catastrofici di questa scelta si sono manifestati in Bosnia. E non a caso: questa vecchia repubblica non possedeva nessuna omogeneità d'origine. Le inchieste condotte fino a oggi ci dicono che essa era abitata dal 43% di bosniaci musulmani, dal 31% di serbi ortodossi e dal 17% di croati cattolici. Ciò che queste inchieste non dicono è che, prima di essere costretti a scegliere entro una di queste

identità, numerosissimi bosniaci, e in particolari gli abitanti delle città, non si sarebbero riconosciuti in nessuna di queste categorie: si sarebbero semplicemente detti abitanti della Bosnia o della Jugoslavia; non dimentichiamo che parlano la stessa lingua e che sono tutti piuttosto atei.

Poiché il principio di coincidenza etnia-stato era adottato dai dirigenti delle tre comunità e ci si orientava verso la ripartizione della repubblica in tre stati autonomi, si è prodotta la conseguenza prevedibile: bisognava cacciare gli «stranieri» per conservare la terra. Lo stesso principio, in effetti, ha guidato l'atteggiamento dei vari partiti, poiché l'espulsione delle minoranze e la rivendicazione di autonomia nazionale hanno un denominatore comune: l'esigenza di costituire delle entità territoriali culturalmente omogenee. Il conflitto proviene, in questo caso, non da un quadro ideologico diverso, ma dal fatto che i due partiti non sono d'accordo sulla divisione del territorio. La guerra di Bosnia è quindi stata particolarmente lunga e sanguinosa, poiché i dirigenti e i militanti serbi vi hanno svolto il ruolo più attivo. Sono proprio loro, infatti, che hanno la maggiore responsabilità dei massacri, degli stupri collettivi, delle estorsioni di ogni sorta, anche se una parte della popolazione serba di questi territori ne sarà a sua volta espulsa in nome della politica della purezza etnica.

Un nuovo protagonista si è inserito a questo punto nello svolgimento dei fatti: l'«Occidente», ovvero certi paesi dell'Unione Europea e gli Stati Uniti. Questo protagonista si è manifestato in due maniere. Da una parte, questi paesi hanno avallato a loro volta il principio di omogeneità etnica messa in opera dai vari belligeranti, rinunciando dunque all'idea dello stato costituito sul modello contrattuale. Essi avevano, bisogna dirlo, delle ragioni precise per farlo: lo stato contrattuale, la Jugoslavia, era caduto fra le mani degli eredi del comunismo, Milosevich e i suoi collaboratori, mentre i futuri stati «naturali», etnicamente puri, Slovenia, Croazia, Bosnia,

sembravano destinati a rompere con l'eredità comunista e a richiamarsi all'alleanza occidentale. E' una storia ben nota: si crede volentieri che bisogna incoraggiare il nazionalismo della popolazione sottomessa quando si tratta di liberarla da una tutela al tempo stesso oppressiva e straniera. Nulla tuttavia garantisce che il nuovo potere, autoctono stavolta, non sarà ancora più oppressivo - senza parlare del fatto che, nel frattempo, si sarà sostenuto il principio non democratico dell'omogeneità nazionale e dello stato naturale.

Si può dunque capire che i paesi occidentali - e democratici - abbiano scelto di aderire a questo principio non democratico; ma si può anche rimpiangerlo. La seconda manifestazione dei paesi occidentali ha ugualmente assunto un aspetto paradossale, poiché è consistita nel fare atto di presenza sul terreno del conflitto ma vietandosi qualunque intervento. In effetti l'ONU, sotto la pressione dei paesi occidentali, ha inviato osservatori militari in Jugoslavia e, più particolarmente, in Bosnia; ma questi soldati non avevano il diritto di battersi, anche se pareva loro necessario. Il risultato è noto: la popolazione musulmana, credendosi protetta dai «caschi blu», si è rifugiata presso di loro, ma questi non hanno impedito alle forze militari e paramilitari serbe di catturarli e di organizzarne il massacro, come è accaduto a Srebrenica. Questo episodio, nel 1995, è apparso come un condensato parossistico dei conflitti jugoslavi, in corso da parecchi anni. Lo stesso scenario si era già presentato nel 1994, nel Ruanda, dove centinaia di migliaia di membri della minoranza tutsi si erano fatti massacrare sotto gli occhi dei rappresentanti impotenti dell'ONU. Non si può dire che l'Organizzazione delle Nazioni Unite sia uscita nobilitata da questi episodi. Parallelamente a questo atteggiamento di non-intervento militare si è sviluppata, come per neutralizzare l'impressione di inazione, una pratica dell'indignazione morale. Questa ha assunto in particolare la forma di un uso intensivo della memoria e di una

banalizzazione a oltranza del passato. Il conflitto interetnico in Jugoslavia ha iniziato a essere assimilato - contro ogni verosimiglianza - alla seconda guerra mondiale, con Milosevich nel ruolo di Hitler. La televisione mostra volti emaciati di musulmani bosniaci dietro il filo spinato: «Sembrava un Olocausto», dice subito un consigliere della Casa Bianca, che non deve conoscere nessun'altra estorsione del passato. Durante la sua campagna elettorale nel 1992, Clinton dichiara: «Se gli orrori dell'Olocausto ci hanno insegnato qualcosa, è il prezzo elevato del silenzio e della paralisi di fronte al genocidio». Nel 1995, il rappresentante del Dipartimento di stato in Jugoslavia, Richard Holbrooke, afferma di essere pronto a far tacere il proprio senso morale e a discutere con i detentori del potere in Jugoslavia, mentre li considera dei criminali; si consola paragonandosi a Raoul Wallenberg che non esitava a discutere con i carnefici nazisti per salvare dalla morte gli ebrei perseguitati. Le organizzazioni umanitarie non hanno forse tentato, alla stessa epoca, di negoziare con Himmler? Nel suo parallelismo storico, Holbrooke sembra dimenticare che nel momento in cui parla egli rappresenta la più grande potenza militare del mondo, mentre Wallenberg, addetto all'ambasciata svedese di Budapest sotto l'occupazione nazista, agiva a rischio della propria vita - che del resto avrebbe perso, per un'ironia tragica della storia, nelle carceri dell'altro paese totalitario, l'Unione Sovietica.

Bisogna giudicare questi uomini, dichiara un altro consigliere alla Casa Bianca: non farlo sarebbe come lasciare Goring e Goebbels in libertà dopo la disfatta del Terzo Reich. Madeleine Albright, divenuta segretario di stato nel 1996, la cui famiglia è fuggita dalla Cecoslovacchia durante la seconda guerra mondiale, vede gli avvenimenti presenti attraverso il prisma dei suoi ricordi d'infanzia: le guerre di Bosnia le ricordano il nazismo, l'atteggiamento dei governi occidentali rischia di somigliare a quello degli inglesi e dei francesi a

Monaco, nel 1938. In un discorso al museo dell'Olocausto a Washington, intitolato «La Bosnia alla luce dell'Olocausto», pronunciato nel 1994, quando era la rappresentante degli Stati Uniti all'ONU, affermava già: «I dirigenti bosniaci serbi hanno cercato una soluzione finale di sterminio o di espulsione al problema delle popolazioni non serbe sotto il loro controllo» (8). Si ha l'impressione che ciascuno oggi vorrebbe poter dire che ha impedito un nuovo Olocausto.

La disgregazione della Jugoslavia è finita là dove era iniziata alla fine degli anni Ottanta: in Kosovo. Bisogna innanzitutto ricordare che, fino al 1912, l'insieme di questo territorio appartiene alla Turchia; che in seguito alle guerre balcaniche, poi alla prima guerra mondiale, si è creato lo stato di Albania, ma che gruppi albanofoni hanno continuato ad abitare territori fuori di questo paese, così in Macedonia, in Serbia (la regione del Kosovo), in Montenegro e in Grecia; d'altronde, slavi del sud risiedono anche in Albania. L'equilibrio iniziale delle popolazioni in Kosovo è progressivamente sconvolto. Durante la seconda guerra mondiale, Mussolini occupa l'Albania, ma anche il Kosovo; egli espelle allora duecentomila serbi dalla regione. Alla fine della guerra, i serbi continuano a crescere: gli albanesi hanno famiglie più numerose, la loro proporzione è sempre maggiore. Il Kosovo, peraltro, è economicamente la regione più arretrata della Jugoslavia. E' in tale contesto che avviene il rovesciamento del 1989. La storia degli ultimi vent'anni nella vita di questa provincia potrebbe essere descritta come un movimento di bilanciere che va allargandosi: a ciascuna azione di una delle parti implicate corrisponde una reazione dell'altra, in un rilancio che nulla sembra poter arrestare. Alle discriminazioni subite dai serbi fra il 1974 e il 1989 succedono le persecuzioni ben più intense inflitte agli albanesi dopo il 1989. I serbi temono di vedere questa regione diventare indipendente o chiedere, in nome della differenza etnica dei suoi abitanti, il suo congiungimento all'Albania. Si

impegnano quindi ad annullare la loro specificità o a spingerli all'esilio: la scelta loro offerta è fra l'assimilazione e la partenza. La lingua albanese viene proibita, l'insegnamento in albanese diventa impossibile, gli albanofoni sono allontanati dagli incarichi direttivi e subiscono ogni sorta di angherie. Si organizza allora una resistenza non violenta, che instaura le proprie istituzioni o le proprie scuole; sarà legittimata da elezioni locali, che danno la maggioranza alla tendenza moderata sostenuta da Ibrahim Rugova. Ma, negli stessi anni, compare anche un gruppo più radicale, l'esercito della rivoluzione del Kosovo (U.C.K.). A partire dal 1996, quest'ultimo conduce una lotta armata contro il potere serbo. Nonostante le apparenze, questa intensificazione della violenza che prosegue a ritmo meccanico non ha nulla di fatale. Per allontanare lo spettro della crisi, sarebbe bastato che nel 1989 l'autonomia della provincia fosse preservata, e che le fosse accordata anche un'autonomia più sostanziale, pur mantenendola fermamente all'interno dello stato federale: se le minoranze sono protette e ben trattate, non chiedono la secessione. Ma Milosevich usa tutt'altra strategia. Il malumore degli albanofoni, minoranza in Jugoslavia, conta poco per lui; in compenso, può prevalere sui suoi rivali e ottenere le preferenze della maggioranza serba se gli offre in pasto la riconquista immaginaria di questa provincia il cui nome evoca la storia nazionale.

E' la soppressione dell'autonomia che genera un gruppo radicale come l'U.C.K. In origine, quest'ultimo condivide l'ideologia maoista, dunque comunista, in vigore in Albania; ma, dopo la caduta del comunismo, la sua ideologia si restringe alla sola rivendicazione nazionalista. Questa caduta rivela, come negli altri paesi ex comunisti ma in modo particolarmente intenso in Albania, il crollo precedente dello stato; essa arriva alla creazione di zone di non diritto, controllate da bande mafiose che sono riuscite a saccheggiare

gli arsenali dell'esercito. L'U.C.K. stabilisce le proprie basi nelle regioni albanesi vicine al Kosovo e ingaggia una lotta armata. Attacca i rappresentanti del potere serbo, poliziotti o militari, uccidendone un certo numero; giustizia anche degli albanofoni moderati accusati di collaborazione con il nemico. Il potere centrale jugoslavo approfitta dell'occasione per intensificare la repressione, massacrando i combattenti dell'U.C.K. e perseguitando gli abitanti dei villaggi sospettati di essere loro simpatizzanti.

Il rapporto di forze è ineguale: l'esercito jugoslavo è molto più potente per numero, armamenti, preparazione che l'U.C.K.. Tuttavia, quest'ultimo capisce di dover giocare una nuova carta, che le permette di arruolare dalla propria parte la comunità internazionale o meglio l'Occidente; il rapporto di forze verrà nuovamente rovesciato. Per farlo, i propagandisti dell'U.C.K. scelgono di promuovere una narrazione da vittime. Romain Gary aveva visto bene: «La fine e l'inizio di tutti i grandi movimenti della storia: una vittima». I dirigenti iugoslavi stessi non ignorano la simpatia che può attirare questa figura e ne fanno ugualmente uso, ma in modo più restrittivo. I serbi sono stati vittime nel passato: vittime dei turchi, nel 1389 e per più di quattro secoli dopo la battaglia del Kosovo; vittime dell'Austria-Ungheria all'epoca della prima guerra mondiale, poi della Germania nazista durante la seconda; vittime delle minacce sovietiche, dal 1947 fino alla morte di Stalin. Dopo essere stati per così lungo tempo protagonisti della narrazione da vittime, decidono che è venuto il tempo di cambiare di ruolo e di impegnarsi in una narrazione eroica trionfale. Milosevich condurrà i suoi compatrioti alla vittoria! Le sofferenze trascorse devono provocare l'entusiasmo dei serbi a cui egli si rivolge e farne, stavolta, dei vincitori. A questa strategia psicologica che consiste nell'esaltare la rivincita sul passato, l'U.C.K. oppone una strategia più semplice, quella di insistere sulla sofferenza

di una vittima presente. Per questo, basta cambiare il quadro di riferimento e non rivolgersi più al governo jugoslavo, indifferente a tale sofferenza, ma a una terza autorità - l'Occidente - che finirà per sentirsi coinvolta e per intervenire nel conflitto. E questa strategia funziona a meraviglia, con la collaborazione (involontaria, si può supporre) del potere jugoslavo che non si accorge in che trappola sta per cadere, credendo di avere a che fare con una semplice prova di forza in cui è sicuro di prevalere. Si lancia dunque, nel 1998, nella repressione violenta di ogni manifestazione ostile, giustiziando i combattenti come pure i civili sospetti di complicità, perseguitando ed espellendo tutti i sospetti. All'U.C.K. non ripugna la violenza, ma dispone di mezzi ben più limitati; gli avvenimenti sono ancora troppo recenti per sapere con certezza se tale massacro particolare della popolazione albanofona è la risposta a una provocazione abile o parte da un'iniziativa dell'esercito jugoslavo, se certi cadaveri sono quelli dei combattenti albanesi armati o quelli dei civili che hanno avuto il torto di trovarsi nel luogo sbagliato nel momento sbagliato.

Comunque sia, i responsabili politici occidentali scelgono allora il loro campo: sarà quello degli indipendentisti albanesi, e più particolarmente dell'U.C.K. - peraltro definito dal governo americano, solo due anni prima, come «gruppo terroristico» - anziché quello di tendenza moderata e non violenta rappresentato da Rugova, che non riesce più a far sentire la propria voce. Questo impegno conduce, all'inizio del 1999, alla conferenza di Rambouillet.

Osserviamo ancora un momento le due parti in causa. Ciascuno può rivendicare lo statuto di vittima: una passata, l'altra (ancor meglio) presente. Ciascuno crede di essere pienamente nel proprio diritto. I principi a cui si richiamano sono diversi, ma fanno l'uno e l'altro parte dei luoghi comuni del nostro mondo. I serbi si riconoscerebbero nella «repubblica

una e indivisibile», come nelle conseguenze di questo principio: «In tempo di guerra, non c'è che un regime, ed è il regime giacobino», quindi «maledetto il partito che non riduce i nemici interni» per riprendere alcune formule di Charles Péguy (9). I serbi non vogliono che il loro stato perda una parte del proprio territorio con il pretesto che la maggioranza degli individui che lo abitano parli un'altra lingua e pratici un'altra religione: sarebbe riconoscere implicitamente che lo stato è fondato su un diritto di sangue, che è naturale e non contrattuale. Tuttavia, dimenticano la contropartita di questo principio, che è la difesa dei diritti degli individui, ivi compreso il diritto di praticare liberamente e dignitosamente la propria lingua, religione, tradizioni. Gli albanofoni della Jugoslavia, per parte loro, si riconoscerebbero nel diritto dei popoli di disporre di sé stessi, prolungamento collettivo dell'esigenza di autonomia. Ma, affermando che bisogna liberare il popolo albanese dall'oppressione serba, agiscono come se non si potesse essere oppressi dai fuorusciti del proprio gruppo, un caso peraltro abbastanza diffuso. La sorte stessa degli albanesi, negli anni Settanta, illustra questo paradosso: quelli che abitano l'Albania del dittatore comunista Enver Hoxha sono al tempo stesso più poveri e più perseguitati di quelli che costituiscono una minoranza albanese in seno alla Jugoslavia di Tito. Da parte loro, i partigiani dell'indipendenza del Kosovo lasciano in ombra la questione dello statuto delle future minoranze nel nuovo stato indipendente.

Si può dunque ammirare l'abilità politica espressa dall'U.C.K. che, gruppuscolo «terrorista» poco tempo prima, si è ora assicurato il sostegno dell'esercito più formidabile al mondo, la NATO. Si può anche essere stupiti che l'Occidente abbia optato risolutamente per una delle opposizioni contro l'altra, quando sono, entrambe, al tempo stesso difendibili e criticabili. E' vero che questo squilibrio si mantiene solo sul piano ideologico; nei fatti, le milizie e l'esercito serbi, più

potenti, sono responsabili di molta più violenza, distruzioni e persecuzioni che i loro avversari. Il ricordo delle estorsioni di cui si sono resi colpevoli in Bosnia è ugualmente presente in tutte le memorie. Ci si può tuttavia stupire di vedere questo Occidente condannare da una parte ogni politica di epurazione etnica, cioè il tentativo di fare coincidere stato ed etnia; e, dall'altra, finire per sottoscrivere questa stessa politica di purificazione etnica, abbracciando la causa di quelli che lottano esclusivamente per il diritto dei «popoli» all'autodeterminazione e favorendo la creazione di una moltitudine di piccoli stati «etnicamente» puri. E' vero che i metodi assunti dai paesi occidentali sono molto diversi: invece di deportare o di terrorizzare le popolazioni, essi stabiliscono nelle nuove capitali rappresentanze diplomatiche e vi inviano aiuti umanitari. Si può essere sorpresi, insomma, quando si abita a Parigi, Londra o New York, di vedere la passione con cui ciascuna delle parti difende la propria scelta. Questo è comprensibile per i dirigenti dell'una o dell'altra comunità: è preferibile essere il padrone anziché obbedire a degli ordini stupidi e umilianti. Quando si tratta della popolazione stessa, le ragioni dell'impegno appassionato sono meno trasparenti. Perché questo attaccamento allo statuto di un territorio o alla definizione di uno stato, quando non se ne dipende neppure sul piano personale? Al momento delle trattative riguardanti la spartizione della Bosnia, nel 1995, si poteva leggere su un giornale francese la seguente notizia: «Domenica 26 novembre, in un cimitero di Ilidza, alcune madri i cui figli sono stati uccisi al fronte hanno promesso di suicidarsi collettivamente se il loro quartiere fosse stato restituito alle truppe governative bosniache» (10). Queste madri erano diventate pazze per la morte dei loro figli? Altrimenti, come spiegare che potessero preferire la morte alla nuova annessione amministrativa del loro quartiere? Si direbbe che la guerra appena terminata

condanni i vinti, nella loro disperazione, a rivolgere la violenza contro sé stessi.

Siamo costretti a constatare che nel dopo totalitarismo le passioni sono mutate di contenuto ma non di intensità. Gli uomini hanno sempre avuto bisogno del riconoscimento del loro stato sociale - senza il quale si mettono a dubitare della loro stessa esistenza. Questo riconoscimento è duplice: personale, accordato al bambino dai suoi intimi; e pubblico, dalla comunità di cui fa parte l'individuo. Nelle società tradizionali, il riconoscimento pubblico segue vie ben tracciate: ciascuno ha il proprio posto e fa parte di una costellazione rubricata; abbiamo visto il ruolo che vi gioca la memoria comune. Gli stati totalitari rompono i legami tradizionali ma, per lo meno nella loro fase utopica, ne propongono altri sostitutivi: tutti partecipano della stessa comunità ideologica. I paesi dell'Europa occidentale, non avendo conosciuto il totalitarismo o avendolo sradicato da tempo, incontrano lo stesso problema, in un'epoca in cui i legami tradizionali si disgregano e in cui le vecchie religioni non svolgono più il loro ruolo. Questi paesi vi rimediano (ma non sempre con successo) con una sopravvalutazione del mondo privato e con l'instaurazione di nuove comunità sulle rovine delle antiche; nello stesso tempo, la stabilità delle istituzioni dello stato favorisce l'integrazione degli individui.

Nessuno di questi rimedi è veramente accessibile per gli abitanti dell'ex Jugoslavia, e si potrebbe dire altrettanto - ma su piani diversi - di molti altri paesi dell'Europa dell'Est. Il totalitarismo vi ha distrutto tutte le vecchie strutture; i richiami attuali alle tradizioni religiose non devono illudere, sono strumentalizzati in vista di obiettivi direttamente politici. Lo stato in quanto tale è uscito terribilmente indebolito dall'esperienza totalitaria, perché era stato privato di qualunque autonomia dal regime; la caduta di quest'ultimo ne ha rivelato l'indigenza. Il potere è passato fra le mani di mafie

diverse, di profittatori senza scrupoli, di gruppi d'interesse e di influenza. Messa a contatto con l'economia di mercato, la vecchia economia statale è crollata, provocando un impoverimento generale. In queste condizioni, come rifugiarsi nel bozzolo del successo o dell'affermazione personali? E' allora che gli abitanti hanno ripiegato sull'ultima risorsa: l'appartenenza a un'identità mezza sognata, a una lingua, a una religione non più praticata da lungo tempo, a una storia risistemata per le circostanze («la battaglia di Kosovo Pole nel 1389» per gli uni, i richiami alla costituzione di una nazione albanese, a Pristina nel 1878, per gli altri), a un territorio identificato simbolicamente con «noi» («mi suicido se questo quartiere diventa bosniaco, o serbo, o albanese»). Rifugiarsi così nell'identità immaginaria è il solo mezzo disponibile per combattere la disperazione.

Nel febbraio 1999, la conferenza internazionale di Rambouillet tenta di risolvere il conflitto del Kosovo. La delegazione americana incontra mille difficoltà a convincere i propri alleati europei che è auspicabile bombardare la Jugoslavia. «I francesi e gli italiani assunsero un atteggiamento che avrebbe potuto essere fatale agli sforzi dispiegati dall'amministrazione [americana] per legare la NATO contro il regime di Belgrado», racconterà più tardi il braccio destro di Albright, James Rubin (11). I promotori del «tutto NATO» finiscono per spuntarla. Concretamente, l'Occidente - che non vuole si riproduca una nuova Monaco - chiede agli albanofoni di posticipare di tre anni la loro dichiarazione d'indipendenza; al governo jugoslavo, di rinunciare alla propria sovranità su una parte del paese ponendolo sotto controllo internazionale e, in più, di autorizzare le forze della NATO a circolare su tutto il territorio jugoslavo. Dopo molto tergiversare, la delegazione albanese, in seno alla quale la legittimità acquisita con le armi è prevalsa su quella ottenuta con le elezioni, accetta di pazientare ancora tre anni. Il governo jugoslavo respinge le

condizioni dell'accordo. Le trattative vengono interrotte; la sola via di uscita sembra essere la guerra.

L'intervento militare.

A dire il vero, ciò che è accaduto in Jugoslavia fra il 24 marzo e il 10 giugno 1999 non merita affatto il nome di guerra. Quest'ultima presuppone l'esistenza di due belligeranti che si infliggono colpi a vicenda. In questo caso, l'operazione si avvicina piuttosto a una spedizione punitiva; i governi occidentali hanno del resto preferito presentarla così, per non dover chiedere ai loro parlamenti l'autorizzazione a dichiarare la guerra. Il territorio jugoslavo è stato bombardato, per due mesi e mezzo, senza che in nessun momento l'esercito jugoslavo attaccasse a sua volta un qualunque territorio straniero. Non è neppure chiaro chi, esattamente, conducesse questa spedizione contro la Jugoslavia. L'annuncio ufficiale è stato fatto da Javier Solana, segretario generale della NATO; ora, la NATO è un'organizzazione militare, non uno stato. Tredici dei diciannove paesi associati nell'Alleanza atlantica hanno partecipato all'intervento. Durante l'ultima fase dei combattimenti, un nuovo protagonista ha fatto la sua apparizione: il G8, unione dei sette paesi più industrializzati, più la Russia, una sorta di club dei potenti che gestisce gli affari del mondo. Così, la pace sarà conclusa secondo i termini proposti dal G8. Né l'ONU, né l'Unione Europea in quanto tale, né l'organizzazione che riunisce tutti gli stati europei hanno svolto in alcun momento un ruolo attivo nel conflitto.

La ragione evidente dell'intervento è stata di impedire la violazione dei diritti umani nella provincia del Kosovo, e in particolare gli omicidi, le torture e gli stupri, così come le manovre di pulizia etnica. E' vero che questi crimini contro l'umanità hanno avuto luogo nei mesi precedenti l'intervento?

Molte conclusioni dipendono evidentemente dalla risposta a tale domanda; ora, le fonti di informazione appartengono all'uno o all'altro dei belligeranti, e le cifre dichiarate hanno potuto essere destinate a giustificare la politica dei paesi in questione. In un primo tempo, i governi occidentali cercano chiaramente di manipolare la loro opinione pubblica. Poco dopo l'inizio delle operazioni, il Dipartimento di stato americano annuncia che 500 mila abitanti albanesi del Kosovo sono «mancanti», ciò che corrisponderebbe a un genocidio. La parola è del resto frequentemente usata dai governanti occidentali. Alcune settimane dopo, la cifra è ridimensionata: si parla di 100 mila «dispersi». Alla fine dell'intervento, la cifra dichiarata è di 11 mila morti. Un anno dopo, è ancora ridotta (fortunatamente): il Tribunale penale internazionale, le cui simpatie filoserbe restano da dimostrare, ha identificato per tutta la durata del conflitto 2108 vittime fra la popolazione albanese, a cui si aggiungono 4266 persone segnalate come disperse (12).

Che cosa ne è delle violenze anteriori all'inizio delle operazioni militari? Il rapporto dell'OCSE (Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economici) del dicembre 1999, che è forse il documento più completo sulla questione, afferma che la maggior parte delle vittime risalgono alla primavera del 1999 e aggiunge che prima di allora «l'attenzione delle forze militari e di sicurezza jugoslave e serbe si era diretta ad alcune comunità in Kosovo in regioni su cui passavano le strade di transito dell'U.C.K. oppure dove si trovavano le basi dell'U.C.K.» (13). Nel 1997-98, il Kosovo è il teatro di una guerra civile che oppone l'esercito, la polizia e i gruppi paramilitari jugoslavi alle truppe dell'U.C.K.; le vittime di parte albanese sono ben più numerose. Ma sono degli omicidi individuali, non dei massacri collettivi, a eccezione di quello di Racak, nel gennaio 1999(45 morti, in circostanze poco chiare) (14). Nessun genocidio dunque, né nulla che vi somigli. E come non ci si

può seriamente inorgoglire di avere salvato un milione di vite americane in Giappone, così non ci si potrebbe vantare di cinquecentomila sfuggiti al genocidio del Kosovo: i genocidi (o massacri) virtuali non possono essere contabilizzati.

Resta il fatto che la vita di un albanese del Kosovo, prima dell'intervento, non è affatto piacevole: persecuzioni, angherie, umiliazioni, a volte torture e uccisioni si succedono a un ritmo frenetico. Sono, effettivamente, gravi violazioni dei diritti dell'uomo; ma sono crimini contro l'umanità?

Se queste violazioni sono davvero la causa dell'intervento, il suo scopo dichiarato è di fermare la pulizia etnica, il movimento delle popolazioni, la separazione delle comunità. Bisognerebbe, si dice, ristabilire l'autonomia del Kosovo in seno alla federazione jugoslava, perché i serbi e gli albanesi possano vivere insieme in pace, perché i diritti di ogni minoranza - albanesi in Jugoslavia, serbi in Kosovo - siano garantiti. Un risultato contrario, insomma, a quello raggiunto dalla politica di Milosevich.

L'intervento occidentale, dichiara Javier Solana il 24 marzo, dovrebbe durare solo «alcuni giorni»: ci si aspetta evidentemente che Belgrado torni alla ragione dopo l'inizio dei bombardamenti e accetti i termini dell'ultimatum precedente. Ma gli avvenimenti prendono un'altra svolta. Fin dai primi giorni dell'intervento, le forze militari e paramilitari jugoslave iniziano a svuotare la provincia dagli abitanti albanesi, saccheggiandone le case; nelle settimane seguenti, circa novecentomila persone, spesso private dei loro documenti di identità, verranno espulse nei paesi vicini d'Albania e di Macedonia. Una simile reazione era prevedibile? Forse non da graduati militari; ma, per un uomo politico, essa avrebbe dovuto andare da sé. Una volta posto il principio dello stato naturale (coincidenza fra stato ed etnia), quelli che desiderano preservare l'integrità del vecchio stato sanno ciò che devono fare: cacciare la popolazione in nome della quale si vuole

strappare loro il territorio! L'U.C.K. e Milosevich si ispirano al medesimo principio della purezza etnica; la NATO, abbracciando il punto di vista di una delle due parti, ne ha seguito le orme.

In più, dichiarando guerra a Belgrado in nome della minoranza albanese, la NATO l'ha trasformata da paria in nemico interno: i serbi adesso si fanno uccidere da un nemico che agisce in nome dei loro concittadini albanesi. Questi ultimi, del resto, applaudono ai bombardamenti (interpretati come liberatori); i più attivi fra loro guidano gli stessi aerei occidentali verso i bersagli appropriati. In queste condizioni, come raccomandava Péguy pensando alle situazioni di guerra, bisogna «ridurre i nemici interni». Tanto più che sono gli unici nemici accessibili: gli aerei della NATO si librano troppo in alto, a più di cinquemila metri d'altitudine e sfuggono così alla risposta della D.C.A. jugoslava; i missili sbarcano non si sa da dove. In compenso, quelli per i quali si subisce questa aggressione abitano la casa all'angolo della strada. Non c'è bisogno di essere un esperto per prevedere che sono loro che diventeranno l'oggetto del risentimento da parte dei serbi. Ma i generali che conducono la guerra apparentemente non avevano pensato che il loro gesto avrebbe trasformato la minoranza albanese della Jugoslavia, forte di 1,8 milioni di uomini, in altrettanti ostaggi.

I giorni che seguono l'inizio dei bombardamenti vedono in effetti un'intensificazione vertiginosa della violenza. Precedentemente, gli osservatori dell'OCSE erano nella regione, e questa presenza impediva il moltiplicarsi dei crimini. Essi sono stati ritirati in previsione delle incursioni aeree, cosa che ha reso le trasgressioni della legge molto più facili. Ma in ogni modo lo stato di guerra sospende o rovescia le leggi in corso, poiché ciò che fino a quel momento era vietato - uccidere - diventa adesso un atto meritorio.

Al risultato catastrofico dei bombardamenti sul territorio si aggiungono, in quelli circostanti, effetti che sembrano indesiderati dalla NATO, o dai capi di stato che si trovano dietro l'organizzazione. In Jugoslavia, le reazioni erano, ancora una volta, facili da prevedere. Il pericolo comune elimina i dissensi: l'opposizione democratica a Milosevich è obbligata ad attenuare le proprie critiche, a rischio di passare per un alleato del nemico. La popolazione serba, vittima principale dei bombardamenti, non può dissociarsi dal proprio governo in un simile momento: l'effetto della guerra non è dunque di indebolire ma di rafforzare il potere di Milosevich nel proprio paese. Nei paesi vicini, i risultati non possono ugualmente essere giudicati positivi dal punto di vista occidentale. I governi di orientamento in generale non o anticomunista, desiderano prima o poi unirsi alla NATO che, sola, potrebbe proteggerli dal potente vicino russo se questo si azzardasse, come al tempo del comunismo, a estendere maggiormente il proprio impero. Essi dunque sostengono l'intervento militare. Le popolazioni, invece, sono piuttosto contrarie: non credono che le tensioni etniche, endemiche nella regione, possano essere eliminate dai bombardamenti; e neppure desiderano vedere il proprio destino deciso in lontane cancellerie occidentali, perché questo le riporta a brutti ricordi. Il risultato di questa disparità è che gli ex partiti comunisti della regione, ostili all'intervento, riprendono vigore.

In Russia, dove si assiste, impotenti, a questa intromissione dell'Occidente in una parte dell'Europa vicina ai russi dal punto di vista sia geografico che culturale, l'intervento porta acqua al mulino degli antioccidentalisti; essa alimenta il discorso militare e nazionalista. In questo periodo, in Occidente, esso produce un effetto secondario imprevisto: permette di rafforzare il trionfalismo dei governanti e dell'opinione pubblica. Non solo hanno resistito al male, ma stanno per diventare l'incarnazione del bene. Tuttavia, se si

guarda più da vicino, essi appoggiano una politica di purificazione etnica e la costituzione di stati etnicamente omogenei. Tale è in effetti il risultato paradossale degli interventi occidentali nel corso di questo decennio: i croati resteranno soli in Croazia, gli sloveni in Slovenia, i bosniaci (si dice così, più stranamente ancora in questo contesto: i musulmani) in Bosnia, i kosovari, cioè gli albanesi, in Kosovo. Desiderosi di combattere il male, gli occidentali si sono lasciati prendere nell'ingranaggio dei conflitti etnici. C'è veramente da inorgogliersi per quanto è accaduto?

Un anno dopo, qual è il bilancio dell'intervento? I rifugiati albanesi sono tornati nelle loro case, spesso distrutte - ma, nella grande maggioranza dei casi, è la guerra che li ha fatti partire, quindi non le si può attribuire questo effetto benefico. In Kosovo, il rapporto di forze è adesso rovesciato. Fra la ritirata dell'esercito jugoslavo e il controllo assunto da quello della NATO sono trascorsi parecchi giorni, durante i quali i regolamenti di conti sono stati numerosi. Trasformata successivamente in una sorta di protettorato dell'ONU, con l'aiuto delle forze della NATO, la regione è in pratica gestita dai quadri dell'U.C.K. Sono dunque i serbi, o quelli che sono considerati loro amici, che vengono perseguitati. Un funzionario bulgaro dell'ONU risponde in serbo a un gruppo di giovani che gli chiedono l'ora: essi lo prendono a pedate prima di ucciderlo con una pallottola in testa. Gli zingari, accusati di collaborazione, sono espulsi o maltrattati, i loro quartieri vengono demoliti. I serbi, individui o piccoli gruppi, sono a loro volta massacrati. Un rapporto dell'OCSE dell'ottobre 2000 constata amaramente che il sistema giudiziario istituito dall'ONU non ha saputo fare rispettare i diritti umani in Kosovo e che i prigionieri continuano a essere discriminati per la loro appartenenza etnica. Ora, «l'Albania (o il Kosovo) agli albanesi» come «la Serbia ai serbi» non è uno slogan democratico.

Un giornalista albanese del Kosovo, Veton Surroi, denuncia nei suoi articoli il nuovo «fascismo»: «Dopo essere stati le vittime delle peggiori persecuzioni di questa fine di secolo in Europa, stiamo per diventare noi stessi dei persecutori» (15). In risposta, l'agenzia Kosovapress, controllata dall'U.C.K., parla di Surroi come di un uomo che «puzza di slavo» e lo mette in guardia contro «comprensibilissime vendette» da parte di coloro che potrebbero sentirsi offesi dai suoi articoli. Un anno dopo la fine della guerra, metà o due terzi della popolazione albanese ha lasciato la provincia, cosa che somiglia molto a una pulizia etnica. Quelli che restano vengono raggruppati in enclaves interamente serbe, che non osano più lasciare. Queste violenze sono certo meno numerose e meno gravi di quelle di cui gli albanesi del Kosovo erano oggetto prima dell'intervento della NATO: le popolazioni non si fiancheggiano più e per giunta la presenza stessa delle forze dell'ordine straniero impedisce persecuzioni più massicce. Ci si può stupire di questa ondata di vendette? Evidentemente no. Alle molteplici umiliazioni subite dagli albanesi del Kosovo prima dell'intervento si sono aggiunte le persecuzioni durante la guerra; sarà difficile dimenticarle. Si può ragionevolmente prevedere che la coabitazione nel medesimo territorio di queste due popolazioni distinte non sarà possibile prima di decenni, se non di secoli. L'odio vi si è radicato saldamente. Ciascuno giudica l'altro responsabile della propria sventura. Come perdonare colui in nome del quale siete stati bombardati? Se lo scopo degli occidentali fosse stato di rendere impossibile la convivenza di queste due popolazioni, non avrebbero fatto diversamente. «Le operazioni aeree hanno provocato una tragedia ancora più grande, amplificato l'odio e il risentimento fra serbi e kosovari di origine albanese. Come possiamo parlare ancora di azione umanitaria?» si domanda il giornalista giapponese Kazumoto Momose (16). A questo si aggiunge lo stato di anarchia, conseguente alla distruzione

delle precedenti istituzioni: una situazione che favorisce gli atti criminali di ogni sorta, camuffati da regolamenti di conti nazionalistici.

La pulizia etnica ha trionfato. La logica conclusione di questa politica, e il solo mezzo di assicurare una pace un po' più durevole, sarebbe di accettare la divisione territoriale della provincia in cantoni omogenei albanesi e serbi, ed eventualmente il ricongiungimento della parte albanese all'Albania. Si risolverebbero così i problemi legati alle tensioni interetniche? No davvero: le popolazioni dei Balcani, nella loro diversità linguistica, religiosa, culturale sono intrecciate come i pezzi di un puzzle, e ci vorrà ben più che una guerra se si vuole che regni il principio «una etnia, uno stato». L'U.C.K. non ha più ragione di esistere, ma è appena stato costituito un nuovo esercito di liberazione, l'U.C.P.M.B., che ha per scopo la «liberazione» di Presevo, Medvedja e Bujanovac, tre località serbe di forte popolazione albanofona. Il passo seguente potrebbe essere la Macedonia, di cui ci è detto che il 23% della popolazione è albanese. O la Bulgaria, con la sua forte minoranza turca. O la Romania, la Serbia e la Slovacchia con i loro ungheresi. O gli zingari, presenti in tutti questi stati, integrati da nessuna parte. O gli stati baltici, abitati da una forte minoranza russa - e così via... Mettere in evidenza queste percentuali significa di per sé fare un passo indietro sulla strada della democrazia.

In Serbia, la vittima principale della spedizione punitiva della NATO è stata la popolazione civile: circa cinquecento morti, ma anche migliaia di persone che sono state colpite indirettamente, perché venivano bombardate le centrali elettriche e le riserve d'acqua, i ponti e le ferrovie. L'esercito ha sofferto molto meno: sapeva proteggersi. Un anno dopo la fine della spedizione punitiva, il settimanale americano «Newsweek» ha rivelato che le perdite militari jugoslave si limitavano a quattordici carri armati e a venti pezzi di

artiglieria. Il regime politico non ha affatto sofferto, è addirittura uscito dalla prova rinforzato. Si è visto bene al momento della campagna elettorale dell'estate 2000: il richiamo all'intervento militare restava un argomento potente nelle mani di Milosevich, al punto che egli lo credeva (a torto) sufficiente per assicurargli la vittoria. Ogni attacco contro di lui da parte dell'opposizione democratica rischiava di apparire come un sostegno portato ai bombardamenti e un tradimento nazionale. I dirigenti di questa opposizione, al contrario, si sono sempre premurati, durante come dopo questi bombardamenti, di dissociarsi dalla posizione della NATO, di fuggire gli incoraggiamenti dei governi occidentali più bellicosi.

Di fronte a questi risultati, così diversi da quelli dichiaratamente cercati, sono possibili due interpretazioni: o si tratta di uno scacco clamoroso, o gli obiettivi fissati non erano quelli che si dichiaravano. Nel primo caso, avremmo a che fare con una dimostrazione eloquente della differenza fra ciò che Max Weber definiva un'etica della convinzione e un'etica della responsabilità. L'individuo che agisce unicamente in nome delle sue convinzioni si preoccupa innanzitutto dei benefici morali che trae egli stesso dai propri atti. Il politico che, pur difendendo le proprie convinzioni, non vuole dimenticare le proprie responsabilità, si preoccupa innanzitutto dei benefici che traggono i destinatari dei suoi atti, cioè il gruppo in nome del quale egli agisce: in questo caso, i risultati contano più delle intenzioni. I dirigenti occidentali sono disgustati dalle ripetute violazioni dei diritti umani, le loro convinzioni morali li spingono ad agire e decidono di bombardare il nemico. Semplicemente, non avevano previsto l'esodo di novecentomila persone, la crescita dell'odio fra le due popolazioni, il cattivo esempio dato nelle future tensioni etniche, la battuta di arresto alla democratizzazione in Jugoslavia. Volevano combattere la

pulizia etnica e non si rendevano conto che il loro intervento, a sua volta, vi contribuiva.

In appoggio a questa interpretazione, si può citare una dichiarazione di Javier Solana formulata tardi, il 18 aprile 1999: le incursioni aeree, diceva, permetteranno di «garantire un Kosovo multietnico». I dirigenti occidentali avrebbero perseguito dei buoni fini servendosi di cattivi mezzi, senza aver potuto prevedere le loro conseguenze reali. Se così è, ogni uomo d'onore che si sente responsabile di questi atti bellici dovrebbe da tempo avere ammesso pubblicamente i propri errori e aver dato le dimissioni. Sempre supponendo, beninteso, che si vive in una democrazia; è noto che Milosevich, a capo di un regime autoritario, non ha mai ammesso i propri errori e non ha mai abbandonato il potere di propria iniziativa, nonostante le innumerevoli sciagure che ha inflitto al proprio popolo, come agli abitanti delle altre zone della vecchia Jugoslavia.

Ma può darsi che gli obiettivi della NATO, o della coalizione di paesi che se ne servivano, fossero ben diversi? Quali? L'assenza di petrolio, di uranio o di diamanti in Jugoslavia ha permesso a certi commentatori di concludere che il motivo dell'intervento era necessariamente umanitario. Così dice Václav Havel, presidente della Repubblica ceca, il cui passato impeccabile di combattente antitotalitario aggiunge peso al suo ragionamento. «Nell'intervento della NATO in Kosovo, penso ci sia un elemento che nessuno può contestare», scrive. «Le irruzioni, le bombe non sono provocate da un interesse materiale. Il loro carattere è esclusivamente umanitario» (17). Si arrossisce leggendo tra le righe di un autore così prestigioso l'invenzione, degna di 1984, delle bombe umanitarie, che sembrano uscite dallo stesso stampo dei famosi slogan «La guerra è la pace» o «La libertà è la schiavitù». Strana affermazione secondo cui ciò che non costituisce interesse

materiale è necessariamente dovere umanitario. Dove sono finiti gli interessi semplicemente politici?

I critici contemporanei hanno proposto numerose altre spiegazioni all'intervento militare, che non sono né «materiali» né «umanitarie». Secondo alcuni, si trattava per gli americani, come a Hiroshima, di mettere in guardia i russi; secondo altri, di fare una dimostrazione di forza nei confronti degli europei. Alcuni hanno pensato alla necessità, per gli americani stessi, di stabilirsi nei Balcani e di disporvi basi indipendenti dai paesi della Comunità; altri fanno valere il bisogno di offrire una garanzia di buona volontà filomusulmana ai vicini arabi di Israele - e così via.

Le spiegazioni di questo tipo non mancano, ma io non ho modo di infirmarle né di confermarle. In compenso sono persuaso che un altro tipo di spiegazione debba ugualmente essere preso in considerazione, aggiunto alle precedenti. La potenza non necessita una giustificazione al di fuori di sé stessa; essa è scopo e non solo mezzo. Già Kant, due secoli fa, scriveva: «La guerra non ha bisogno di alcun motivo particolare», il prestigio che essa apporta al vincitore è sufficiente (18). Dare una dimostrazione della loro potenza era uno dei principali obiettivi degli Stati Uniti quando lanciavano le bombe sopra il Giappone. A partire dal momento in cui la condotta della guerra è delegata ai soli comandanti militari, non c'è più nulla di sorprendente nello svolgimento delle operazioni: dapprima i militari devono mettere alla prova gli strumenti della loro potenza, le armi; poi, non possono fermarsi prima della vittoria (o della disfatta, ma in questo caso è esclusa). Zbigniew Brzezinski, ex consigliere ancora accreditato alla Casa Bianca, dichiarava senza ambagi che lo scopo della guerra era di provare la superiorità politica e militare dell'Alleanza atlantica. «Lo scacco della NATO significherebbe al tempo stesso la fine della credibilità

dell'Alleanza e l'indebolimento della leadership mondiale americana» (19).

L'esercito moderno costa molto caro. Poiché le era stato chiesto di intervenire, essa doveva fornire la prova della propria efficacia. Molto rapidamente, e malgrado la constatazione degli effetti indesiderabili, cioè dell'inefficacia militare della forza d'urto, era divenuto chiaro che bisognava continuare la guerra semplicemente perché la si era iniziata. Il generale Wesley Clark, comandante supremo delle forze alleate, dichiarava alla fine delle ostilità: «Una volta che si è superata la soglia del ricorso alla forza militare, bisogna utilizzarla in modo tanto possibile quanto decisivo per raggiungere l'obiettivo» (20). Come ai tempi della guerra contro il Giappone, l'innescamento stesso del progetto diventa una ragione sufficiente per condurlo a termine, senza che si possa, nel tragitto, porsi la questione della giustificazione ultima. La potenza deve mostrarsi potente. L'idea delle «bombe umanitarie» e della «guerra etica» è profondamente sconvolgente. Certe guerre sono giuste, come quelle che permettono di difendersi contro l'aggressione o di impedire il massacro di milioni di uomini. Ma nessuna guerra è misericordiosa, neppure quella giusta, e solo un'opinione pubblica particolarmente docile o desiderosa di blandire la propria buona coscienza può accettare che, da uno dei belligeranti, quelli che vengono definiti «crimini contro l'umanità» (i massacri della popolazione civile) possono essere accettati, dall'altro, come «danni collaterali». Vàclav Havel non era sul posto per spiegare ai civili serbi che dovevano sentirsi felici di essere colpiti da bombe umanitarie e non da bombe aggressive. Tutte le guerre sono crudeli e provocano la morte e la sofferenza di innocenti; non si ha diritto di ignorarlo, e ancora meno di trarne orgoglio.

Tanto più che questi «danni collaterali» non avevano nulla di incontrollabile. L'opinione pubblica occidentale, e in

particolare americana, sopporta male l'idea che vi siano vittime fra i soldati del proprio paese; l'obiettivo proclamato è di condurre la guerra senza subire perdite umane. La conseguenza di questa ripugnanza a vedere morire i propri è stata la scelta di una guerra condotta da lontano, con l'aiuto di missili e bombe lanciati da aerei a grande altitudine. Va da sé che, più ci si allontana dal bersaglio, meno si può garantire del colpo. Rifiutare il rischio di morire significa che si accetta il rischio di uccidere. Evitando di mettere in pericolo la vita dei propri militari, la NATO non esita a sacrificare quella dei civili «nemici» e introduce quindi una gerarchia preliminare nel costo delle vite umane.

I militari moderni hanno scoperto che colpire la popolazione civile può essere più utile alla vittoria che prendersela con l'esercito; è proprio per questo (secondo la spiegazione ufficiale) che sono state bombardate Hiroshima e Nagasaki, due città, non l'esercito giapponese ben protetto. C'è o no crimine di guerra quando si decide di bombardare le riserve d'acqua e di petrolio, le installazioni elettriche e i trasporti, le fabbriche e anche gli ospedali, come è stato in Iraq o in Jugoslavia? Lo scopo dei militari occidentali non è stato solo di distruggere bersagli militari, ma anche di causare inconvenienti (è un eufemismo) alla popolazione civile, perché questa si ribellasse al proprio governo. Il generale di aviazione Michael Short immagina la Jugoslavia mezzo esasperata dai bombardamenti che interpella così i propri dirigenti: «Ehi, Sloba, che cosa significa? Quanto tempo devo sopportare tutto questo?» (21). Con ciò egli rivela che i generali hanno ancora progressi da fare in materia di psicologia umana ma anche di diritto internazionale: questo tipo di «pressione» sui civili è qualificato criminale.

Il conflitto del Kosovo ha rivelato anche quanto l'uso della memoria, a forza di banalizzare il passato, può diventare pernicioso. Ciascuna delle parti presenti ha voluto attingervi

argomenti per giustificare la propria politica attuale, praticando l'assimilazione con gli archetipi dell'eroe, della vittima o del malfattore - un parallelo è sempre trovato in fretta. I serbi hanno evocato la disfatta eroica del re Lazzaro nel 1389: un esempio da non ripetersi. Gli occidentali hanno brandito, come già durante la guerra in Bosnia, il precedente di Monaco: una capitolazione, da non imitare, di fronte a un dittatore sanguinario. Gli albanesi avevano presenti allo spirito persecuzioni più recenti. La storia è sufficientemente ricca per offrire a tutti esempi convincenti: per gli uni, l'intervento degli americani era necessariamente buono, poiché lo era stato lo sbarco del 1944; per gli altri esso era cattivo, come mostra lo sterminio degli indiani sul continente americano o la guerra nel Vietnam. Ogni avvenimento ha sfaccettature molteplici che lo rendono buono per ogni scopo: alcuni credono che bisogna battersi per la giusta causa, come contro Franco nel 1936; altri ricordano che dietro la facciata generosa possono nascondersi intenzioni inconfessabili, e che la stessa guerra di Spagna è stata occasione per i servizi segreti di Stalin di liquidare i loro rivali antifascisti.

L'esempio storico, di gran lunga, più compromesso, resta quello di Hitler. I validi combattenti antihitleriani sono stati raramente così numerosi ai nostri giorni. Durante l'ultimo conflitto, la propaganda jugoslava non ha mancato di ricordare che l'ultima aggressione contro il paese fu quella hitleriana, dunque Clinton = Hitler. Più stupefacente ancora era vedere Clinton stesso servirsi di un accostamento storico così discutibile per giustificare l'intervento militare. «Che cosa sarebbe accaduto se si fosse ascoltato Churchill e ci si fosse opposti prima a Hitler? Quante vite, anche di americani, avrebbero potuto essere salvate?» dichiara, il 23 marzo 1999. Sarebbe stato certamente preferibile intervenire prima contro Hitler. Ma in che cosa i sopravvissuti virtuali della seconda guerra mondiale legittimano il bombardamento della

Iugoslavia? Si può considerare seriamente che Milosevich fosse, come Hitler nel 1936, un pericolo per l'Europa e per il mondo? E' sufficiente richiamare il passato per giustificare qualunque atto? L'intervento militare della NATO in Kosovo è lungi dal rappresentare un esempio di azione virtuosa, compiuta dalla comunità internazionale allo scopo di fare trionfare il bene. Rimane un'altra questione: supponendo che le violazioni dei diritti umani in Kosovo avessero oltrepassato i limiti del tollerabile, i bombardamenti erano il solo mezzo per porvi fine? E' la giustificazione invocata da Javier Solana all'inizio dell'intervento, il 23 marzo 1999. «Essendo falliti tutti gli sforzi per una soluzione politica negoziata della crisi del Kosovo, non c'è altra soluzione che il ricorso all'azione militare». Ma questa dichiarazione dice il vero?

Si può nutrire qualche dubbio ricordandosi a quali conclusioni erano approdate le contrattazioni di Rambouillet. La delegazione jugoslava, pur accettando l'autonomia sostanziale del Kosovo, si era ritirata davanti all'esigenza della NATO di poter circolare liberamente sul territorio jugoslavo e di esercitarvi certe funzioni poliziesche. Ora, dopo quasi tre mesi di bombardamenti, il cessate il fuoco porta a questo risultato: il Kosovo dispone di un'autonomia sostanziale, ma le forze della NATO non hanno sempre il diritto di intervenire sul territorio jugoslavo. Altrimenti detto, la guerra non ha portato un guadagno supplementare: il compromesso finale è quello stesso che la delegazione jugoslava a Rambouillet era pronta ad accettare, prima dello scoppio delle ostilità. Come in Giappone nel 1945, il risultato ottenuto a seguito dell'intervento è simile a quello che ci si poteva attendere senza di esso.

Tutto accade come se i negoziatori della NATO non desiderassero che questo accordo potesse essere concluso a Rambouillet e presentassero a questo scopo richieste inaccettabili alle quali, dopo avere lanciato migliaia di

tonnellate di bombe, hanno rinunciato. La guerra sarebbe stata giudicata necessaria in sé stessa per punire Milosevich e i suoi compatrioti e dimostrare la potenza militare dell'Alleanza? La strategia precedente Hiroshima torna alla memoria (ancora un parallelo storico incerto?): è per poter lanciare le loro bombe atomiche che gli americani hanno mantenuto una pretesa che sapevano inaccettabile, la capitolazione incondizionata, quindi la possibilità di deporre l'imperatore. Una volta ottenuta la resa, hanno rinunciato a questa richiesta umiliante e lasciato al suo posto l'istituzione imperiale - privata, è vero, di alcune sue prerogative. Contrariamente a ciò che pretende Solana, anche all'ultimo momento della conferenza di Rambouillet, il risultato finale poteva essere raggiunto con altri mezzi. Ma bisogna soprattutto dire che altre possibilità si offrivano ben prima alle potenze occidentali, se queste ultime si fossero realmente preoccupate del destino dei popoli balcanici. Al momento dell'intervento, i dirigenti occidentali hanno cercato di ridurre la situazione a un semplice dilemma: o non se ne fa nulla (come a Monaco!) o si bombarda. Ma la vita politica si riduce raramente a scelte così brutali, e non è vero che si debba scegliere fra la vigliaccheria dell'indifferenza e il caos dei bombardamenti. E solo se si è deciso prima che «agire» significa «agire militarmente» che si impone una simile conseguenza. Esistono ben altre forme che i colpi militari. Non è perché c'è accordo sul fine che l'accordo sui mezzi segue automaticamente. Altrimenti, bisognerebbe accettare il ragionamento comunista all'epoca di Hitler, secondo cui chi voleva opporsi ai fascisti doveva al contempo sostenere i comunisti (in logica, questo argomento è definito la confusione dei contrari e dei contraddittori).

Perché gli uomini dei paesi occidentali scelgono massicciamente il regime democratico che protegge gli individui e garantisce i diritti delle minoranze? Perché trovano il loro tornaconto a vivere in democrazia. Ma basta che le cose

vadano un po' peggio perché anch'essi comincino a cercare un capro espiatorio, spiegazione supposta delle loro sventure. Il candidato ideale per questo ruolo è una minoranza che vive fra loro ma che è distinta da segni immediatamente percettibili: una lingua straniera, costumi diversi, un colore di pelle particolare. Senza essere intrinsecamente cattivi, anche gli abitanti delle democrazie sono allora pronti ad ascoltare capi fanatici o cinici. I paesi dei Balcani - Jugoslavia, Macedonia, Albania, Bulgaria, Romania - versano in condizioni economiche e sociali spaventose. Non sono mai stati ricchi; per giunta, il comunismo vi ha governato più a lungo che nell'Europa centrale, e ha accelerato la loro rovina. Se europei e americani non vogliono che i loro fratelli e sorelle soffrano in questo angolo di Europa, oppure, più egoisticamente, se vogliono che non prenda fuoco, domani, un altro angolo dei Balcani - e avrebbero ragione di non volerlo, tanto le conseguenze di tale fuoco potrebbero essere catastrofiche -, dovrebbero aiutare questa parte del mondo a uscire dal marasma economico e sociale. Un nuovo piano Marshall, come si dice in questi casi, dovrebbe occuparsi di questi paesi per permettere alle loro popolazioni di intravedere una luce alla fine del tunnel e di trovare un senso alla loro vita. La carota può rivelarsi più efficace del bastone. I capi fanatici o cinici diventerebbero degli anacronismi assurdi e scomparirebbero.

La caduta di Milosevich, avvenuta nell'ottobre del 2000 a seguito di elezioni anticipate provocate da lui stesso, troppo sicuro della propria vittoria (abbiamo conosciuto altri capi di stato ingannarsi allo stesso modo), illustra bene l'efficacia superiore della strategia non violenta. Avendo constatato lo scacco della politica militare a diverse livelli, certi dirigenti occidentali si sono visibilmente accorti che avevano altri mezzi a loro disposizione. Il governo americano avrebbe sbloccato un aiuto di 22 milioni di dollari per azioni destinate a promuovere la democrazia in Serbia (un'inezia paragonata al budget

militare necessario all'intervento). L'Unione Europea ha preso contatti discreti con i dirigenti dell'opposizione per promettere loro, in caso di vittoria, il ritiro immediato delle sanzioni e l'invio di un aiuto finanziario (ha mantenuto la parola). Scommettiamo che questa promessa non è stata mantenuta interamente segreta nel corso della campagna elettorale! Il governo norvegese ha accolto studenti serbi, altri programmi sono stati avviati. Si può solo rimpiangere che sia stato necessario distruggere ancora un po' il paese, prima di aiutarlo a ricostruirsi, come se non fosse già sufficientemente povero fin dall'inizio.

Questa scelta della carota anziché del bastone (a dire il vero, della carota "dopo" il bastone) si è rivelata sufficiente per fare pendere la bilancia e condurre i cittadini serbi a esercitare liberamente il loro giudizio autonomo. Essi hanno scelto, come fanno spesso gli abitanti delle democrazie, la soluzione più conforme ai loro interessi. Nel momento in cui è stata loro offerta una vera scelta, hanno smesso di sembrare mostri inebriati dal sangue altrui, occupati solo a violentare le donne musulmane, e hanno optato per la promessa di pace e di prosperità. Non c'è nessun «miracolo», ma solo la prova che si può contare sulla forza del giudizio autonomo, pietra angolare della democrazia. E' comprensibile l'orgoglio di un eletto locale serbo all'indomani delle elezioni: «La cosa più importante è che questi cambiamenti si siano prodotti grazie a noi, noi soli, il popolo. Non grazie agli Stati Uniti né alla Russia» (22).

L'aiuto economico ai paesi poveri costa caro? Sicuramente, ma i paesi occidentali hanno sprecato somme favolose per fabbricare aerei e sottomarini nucleari, missili e bombe, per armare i combattenti e poi per aiutare i rifugiati. Non sarebbe meglio scaricare su questa terra dollari anziché bombe - poiché queste ultime richiedono, a loro volta, dollari? Di fronte a situazioni come quella del Kosovo, noi ragioniamo abitualmente nei termini di una scelta binaria: attivismo o

conservatorismo, idealismo o realismo, sinistra o destra, azione militare o indifferenza. Ora, non si tratta di respingere questo o quel termine di queste opposizioni, ma questo modo stesso di formulare il problema. L'etica della responsabilità mantiene i fini nobili ma rifiuta di accontentarsene e cerca di prevedere le conseguenze di ogni azione compiuta in suo nome. Idealismo o realismo sono tutti e due cattivi se si separano; insieme, essi rendono possibile una buona politica.

L'inconveniente di questa soluzione è che non potremo più vederci come i vincitori del male assoluto, del diavolo, dei mostri dal volto umano; che non potremo più inorgoglierci di essere l'incarnazione del diritto e al contempo della forza. Ma non è forse, questo, un piccolo progresso?

L'umanitario e il giudiziario.

L'azione umanitaria oggi occupa un posto invidiabile nell'opinione pubblica dei paesi occidentali. In un mondo in cui non si crede più alle utopie politiche che promettono un avvenire radioso, ma in cui ugualmente non si vuole accontentarsi del proprio benessere individuale e del tempo libero, essa offre una soluzione: è ancora possibile agire per solidarietà con il genere umano. Alleviare la sofferenza o la miseria degli altri è un impegno che dà senso alla vita. L'azione umanitaria sembra sfuggire a due scogli simmetrici, quello dell'attivismo politico amorale e quello della morale impotente; essa sembra offrire l'esempio di un equilibrio ragionevole fra idealismo e realismo. Nulla di stupefacente che la sua reputazione sia così elevata, particolarmente presso coloro, giovani o no, che si sentono giovani di cuore.

Gli umanitaristi intervengono la maggior parte delle volte sulla scena internazionale nel momento delle guerre, conflitti e crisi in cui si affrontano forze politiche opposte.

L'umanitarismo deve necessariamente assumere una posizione rispetto alla politica. All'origine, questa relazione poteva essere descritta come un'ignoranza voluta: il protagonista umanitario aiutava i feriti o gli affamati senza domandare loro a quale campo politico appartenessero. L'aiuto umanitario non voleva essere una politica fra le altre. Ci si è rapidamente accorti, tuttavia, che l'esigenza di ignoranza, o di indifferenza, nei confronti del colore politico non era sufficiente.

Intervenendo in un confronto politico, gli umanitari si trovano, lo vogliano o meno, dotati di un ruolo politico. Per esempio, tale dittatore decide di spostare una popolazione all'interno del proprio paese, o addirittura di espellerla oltre le frontiere, per impadronirsi delle sue terre. Se le organizzazioni umanitarie intervengono per alleviare la sofferenza dei rifugiati, esse diventano le alleate involontarie di quel dittatore, gli permettono di consolidare le proprie posizioni eliminando un motivo di indignazione. Ma se esse decidono di non intervenire sul piano umanitario, e persino di denunciare pubblicamente l'aggressione, i rifugiati muoiono di fame o di malattie. In entrambi i casi, i generosi umanitari fanno fatica a sentirsi fieri della propria azione. C'è in questo come un patto faustiano: una certa compromissione con il «diavolo» (il cattivo dittatore) è il prezzo della loro efficacia. Il rifiuto di ogni compromesso li paralizza, la sottomissione all'ordine dei potenti fa loro perdere l'anima e lascia intendere un messaggio desolante: per avere da mangiare, le vittime sono indotte a rinunciare alla giustizia.

Tali dilemmi crudeli sono frequenti e non conoscono soluzione globale. Per questa ragione, certe organizzazioni, come Medici senza frontiere, hanno deciso di non fingere più ignoranza ma, invece, di fondare la loro azione su un'analisi politica quanto più approfondita possibile di ogni situazione. La scelta dell'uno o dell'altro atteggiamento, del compromesso o dell'indignazione, non sarà allora una questione di principio

ma di opportunità: in un caso è essenziale denunciare, anche se ciò vuole dire rinunciare a qualsiasi intervento; in un altro, si aiuteranno prima di tutto i sofferenti, pur sapendo che si fa il gioco di chi ha causato loro la sofferenza. Ma c'è sempre un limite da non superare: l'atto umanitario cerca di ristabilire una situazione di diritto (umanitaria), ma non deve mai mettersi semplicemente al servizio della forza (politica).

L'utilizzazione degli umanitaristi da parte dei politici può assumere forme più discrete. Negli stessi paesi occidentali, i governi fanno appello alle ONG (organizzazioni non governative), per scaricare su di loro compiti ingrati o pesanti da trattare nel quadro burocratico abituale, come l'estrema povertà o la tossicomania. Prendere misure politiche può essere oneroso, materialmente o strategicamente; affidare il lavoro alle ONG permette di non arrivare alle radici del male. Ancora una volta, gli umanitaristi non devono rinunciare per principio a sostituirsi ai politici o ad aiutarli, ma hanno interesse a restare lucidi sulla strumentalizzazione di cui sono oggetto; altrimenti rischiano di vedersi un giorno respinti da quegli stessi che cercano di aiutare, con il pretesto che sono gli ausiliari di una politica inaccettabile - come è accaduto ai tempi delle colonie. La fragilità degli umanitaristi nel mezzo dei conflitti politici raramente è stata visibile quanto durante le guerre jugoslave. Ed è nel momento del Kosovo che la loro stessa identità si è trovata minacciata. Infatti, uno dei partecipanti al conflitto, i paesi occidentali, che sono nello stesso tempo i loro finanziatori, li ha investiti, a loro insaputa, di un nuovo ruolo: quello di servire, secondo la formula di Jean-Christophe Rufin, da «detonatori a uso della forza». Nei tre mesi e nelle settimane precedenti l'intervento, gli umanitaristi sono stati i soli testimoni presenti sul posto. Se fosse accaduto un disastro, essi sarebbero stati i primi a esserne informati. Ma questo voleva anche dire che le interpretazioni da essi date degli avvenimenti in corso, le informazioni da essi

distribuite potevano scatenare una guerra. «Nei giorni precedenti la crisi», scrive Rufin «il mondo intero e, in particolare, la NATO vivevano nell'attesa di una estorsione di cui gli umanitaristi sarebbero stati testimoni. Ogni denuncia di una violazione dei diritti umani rischiava di avere come conseguenza "immediata" [...] lo scatenamento di un fuoco massiccio di bombardamenti su Belgrado e su Pristina». Gli umanitaristi devono accettare questo ruolo di detonatore? Possono ammettere, rinunciando alla loro neutralità iniziale, di diventare a loro volta la causa di nuovi morti? Una volta iniziate le ostilità, l'azione umanitaria è rimasta segnata dall'ambiguità. Le diverse organizzazioni, le differenti branche nazionali delle stesse organizzazioni hanno spesso assunto posizioni contraddittorie. Médecins du monde-France ha approvato i bombardamenti e chiesto l'intervento terrestre, le ONG scandinave hanno accettato di fare funzionare degli ospedali militari, riservati ai soli combattenti dell'U.C.K. Contemporaneamente, Médecins sans frontières-Grèce si è installata a Pristina bombardata e ha affermato di «potervi lavorare liberamente» (23). Ogni esercito, certamente, ha bisogno di servizi medici, ma si può ancora parlare di azione umanitaria quando questa è messa a disposizione di un gruppo che cerca di prevalere su un altro?

Bisogna dire che la confusione fra umanitaristi e militari è stata alimentata, in questo caso, dall'esercito della NATO, poiché l'organizzazione militare ha voluto apparire come incaricata di una missione essenzialmente umanitaria. Questo è senza dubbio il senso delle «bombe umanitarie» vantate da Havel: esse hanno come primo scopo, sembra, di aiutare le donne e i bambini! Di fronte all'immensità dell'impresa, chi, se non un esercito bene organizzato e bene equipaggiato, sarebbe stato in grado di venire in aiuto alle centinaia di migliaia di rifugiati? Una branca «umanitaria» della NATO è dunque ufficialmente inaugurata, a fianco della branca «combattente»,

e si è fatta carico dell'aiuto alla popolazione. Così l'inversione dei ruoli - o piuttosto la loro confusione - è completa: mentre gli umanitarismi si mettono al servizio della NATO, la NATO stessa si presenta come una superorganizzazione umanitaria.

Bisognerebbe rallegrarsi di questa conversione dei militari in organizzazione caritatevole? Quali che siano le nostre acrobazie verbali, la guerra non sarà mai un gesto umanitario. E anche se, in astratto, ogni aiuto alle ONG è benvenuto, si può dubitare che l'assunzione dell'azione umanitaria da parte di uno dei combattenti possa confermare l'imparzialità di questa azione. Ben al contrario, come hanno osservato i dirigenti di Medici senza frontiere, mettere così stato e ONG sullo stesso piano, legarli per servizi reciproci, getta su questi un sospetto legittimo. Meglio se ciascuno si attiene al proprio ruolo. A forza di cercare l'efficacia a qualunque prezzo, gli umanitarismi finirebbero col rinunciare alla propria identità - e al tempo stesso a ciò che costituisce il valore del loro operato, la sua ispirazione universalistica. Un aiuto che non è imparziale non meriterebbe più la definizione di «umanitario».

Si potrebbe dire lo stesso della giustizia internazionale. E' profondamente soddisfacente per lo spirito e gratificante per l'idea che ci si fa dell'umanità potersi dire: il diritto preesiste alle leggi, queste non fanno che interpretare e codificare un sentimento del giusto e dell'ingiusto, comune a tutti gli uomini. Noi non vogliamo credere che ciò che è vero al di qua dei Pirenei diventa errore al di là. Il pensiero umanistico parte, nel suo universalismo, dal postulato inverso. «Dire che non c'è niente di giusto né di ingiusto di ciò che ordinano o difendono le leggi positive, vuole dire che prima che sia stato tracciato un cerchio, non tutti i raggi erano uguali» scrive Montesquieu (24). E' questa giustizia - naturale, universale, assoluta - che si aspira a trovare nelle istituzioni legali internazionali, perché esse sfuggono alle costrizioni imposte dalle tradizioni di ogni paese. E l'esempio più celebre di questa pratica, il tribunale di

Norimberga, anche se non incarna alla perfezione questa giustizia internazionale, mostra che è possibile trascendere le frontiere dei paesi. I grandi dignitari nello stato nazista non avevano trasgredito le leggi del loro paese e tuttavia erano dei criminali agli occhi di tutti. La Corte internazionale diventava una incarnazione possibile del diritto universale.

E' comprensibile l'attesa suscitata dalla creazione, nel febbraio 1993, quasi cinquantanni dopo quello di Norimberga, di una nuova Corte internazionale di giustizia, all'Aia: un tribunale destinato a proclamare il diritto al di sopra delle frontiere. Le circostanze della sua creazione sono, se si guarda più da vicino, più prosaiche. Ormai da tre anni, la guerra infuria in Jugoslavia, le immagini del paese devastato, delle persone maltrattate o assassinate ritornano regolarmente sugli schermi della televisione. I più deboli, le vittime potenziali - cioè i musulmani di Bosnia -, fanno appello alle potenze occidentali. Per reagire alla guerra e ai suoi orrori sono concepibili due forme: una militare, l'altra giudiziaria. La seconda è considerata da tutti in relazione alla prima. Per gli uni (la maggioranza dei rappresentanti governativi), creare un tribunale permette di evitare l'impegno militare; è un mezzo meno oneroso e meno rischioso di assumere le proprie responsabilità sul piano internazionale. Per gli altri (i musulmani bosniaci e alcune personalità occidentali, come Madeleine Albright), è un primo passo che dovrebbe comportarne un secondo, cioè l'intervento militare. A questo stadio, dunque, la giustizia, da una parte e dall'altra, è strumentalizzata a vantaggio della politica. Queste attese contraddittorie spiegano perché, una volta installato, il tribunale si scontri con numerose resistenze, da parte dei governi stessi che lo hanno sollecitato, come degli organismi internazionali, l'ONU e il suo Consiglio di sicurezza.

Se la giustizia internazionale soddisfa in noi un'aspirazione profonda, la sua esistenza non è meno problematica in

rapporto a ogni politica nazionale. In effetti, le due non sono governate dagli stessi principi e non hanno le stesse priorità. Un capo di stato democratico trae la propria legittimità dalla volontà popolare che lo ha portato al potere; egli deve prima di tutto difendere gli interessi dei suoi concittadini, ciò che vuole anche dire il privilegio di questi ultimi a detrimento dei paesi vicini. Nessuno è stupito dal vedere Clinton, o qualunque altro presidente americano, preoccuparsi prioritariamente della protezione delle vite degli americani. Cercare di rafforzare il proprio paese è suo dovere - ma le conseguenze di queste scelte rischiano di apparire criminali agli occhi della giustizia internazionale.

Questa è istituita, bisogna ammetterlo, non dalla volontà universale ma dai vincitori o dai potenti del giorno; e vuole ignorare gli interessi nazionali, che contano in primo luogo per i dirigenti politici. Ora, ciò che è crimine agli occhi della giustizia astratta può essere una necessità, addirittura una prodezza, nel quadro della politica nazionale. Capita già così all'interno di ciascun paese. Uccidere è un crimine ma, se l'uccisione è chiamata guerra, essa diventa titolo di gloria: il punto di vista politico la spunta su quello legale, la giustizia internazionale deve guardarsi, da una parte, da ogni tentazione utopistica, per questo non propone di criminalizzare la guerra (di costringere l'umanità a pacificarsi), essa accetta dunque le uccisioni quando portano questo nome nobilitante. Essa vorrebbe punire solo i crimini di guerra; ma, come s'è visto, all'epoca della guerra totale, questi si diluiscono negli atti di guerra ordinari. D'altra parte essa cerca di evitare il rimprovero di parzialità e di strumentalizzazione: per questo si guarda dall'organizzare processi politici. L'articolazione di queste due serie di esigenze autonome non è evidentemente facile.

Numerose differenze significative fra Norimberga e L'Aia sono apparse evidenti. Innanzitutto, il consenso sui crimini nazisti era quasi completo; l'immagine dei massacri, delle

violenze, dei campi di sterminio era presente in tutti gli spiriti. Poi la guerra è terminata, gli alleati non perseguivano, attraverso questi atti di giustizia, un obiettivo militare. Per giunta, i grandi responsabili del regime erano già in galera; il loro arresto non era dunque più all'ordine del giorno. Così non accade nel caso della Jugoslavia. La guerra vi infuria ancora, l'intervento giudiziario non avviene dopo ma durante il conflitto, allo scopo di influenzarlo; perciò esso assume un senso politico e anche militare che il processo di Norimberga non aveva. Il campo è interamente aperto alla manipolazione, alle accuse reciproche di comportarsi da vittime inesistenti, addirittura alle provocazioni concepite per portare alla condanna dell'avversario. Il consenso sulle azioni in corso è lungi dall'essere così totale come prima; sono suscettibili di avere commesso crimini non un solo protagonista, ma numerosi: serbi, croati, bosniaci. Infine, arrestare i presunti colpevoli diventa un'impresa rischiosa quando si tratta di uomini politici o di militari altolocati e quindi ben protetti.

Coscienti dell'impopolarità presso i propri elettori di simili azioni, che possono causare la morte dei loro soldati, i governi occidentali esitano a impegnarsi. Norimberga si pone davanti a un fatto compiuto. Il tribunale di L'Aia è contemporaneo agli avvenimenti che giudica, e la natura stessa di questi non è chiaramente stabilita agli occhi di tutti.

La strumentalizzazione della giustizia a vantaggio di una politica è passata dallo stato virtuale allo stato reale al momento del Kosovo, perché il 27 maggio 1999, il procuratore del tribunale dell'Aia, Louise Arbour, incolpa tutti gli alti dirigenti iugoslavi a cominciare da Milosevich, di crimini contro l'umanità compiuti nel Kosovo. Non si poteva immaginare gesto che mettesse radicalmente in questione l'imparzialità del tribunale; e nello stesso tempo non si poteva rendere un maggior servizio alla NATO. Un tribunale, installato e sostenuto da uno dei belligeranti, accusa l'altro

belligerante di essere criminale; come credere ancora che esso si situi in un terreno neutro? Si sarebbe potuto immaginare che, per sfuggire al rimprovero di parzialità e per potere condurre inchieste approfondite, l'accusa avrebbe atteso la fine delle ostilità, che avrebbe scelto inquirenti reputati esterni al conflitto. Nessuna di queste precauzioni elementari è stata giudicata necessaria. Già allo stesso modo, durante la guerra contro l'Iraq, certo colpevole di avere invaso il Kuwait, il presidente americano George Bush e il primo ministro britannico Margaret Thatcher minacciavano Saddam Husayn, paragonato beninteso a Hitler, di perseguirlo per crimini contro l'umanità. Quanto ai dirigenti della NATO, non hanno nascosto la loro soddisfazione nel vedere un'istituzione internazionale, teoricamente imparziale, legittimare la loro azione militare: in questo modo Milosevich doveva veramente sentirsi in un vicolo cieco e finire per arrendersi.

Nel corso degli anni precedenti, quando esaminava i crimini commessi in Bosnia, il tribunale si era preoccupato di incolpare rappresentanti delle diverse parti in conflitto; serbi, croati e bosniaci, anche se i serbi erano di gran lunga i più numerosi, per non essere giustamente accusato di parzialità. Nulla di simile si è verificato durante il conflitto del Kosovo. Tuttavia, certe azioni della NATO erano ugualmente state denunciate come illegali - e ciò, non solo dal governo jugoslavo, sicuramente poco attendibile in questa circostanza, ma anche da organizzazioni umanitarie internazionali. Il 13 maggio 1999, Human Rights Watch invia una lettera al segretario generale della NATO Javier Solana per segnalargli numerose violazioni del diritto internazionale commesse dalla NATO. Questo diritto riserva in effetti l'impiego della forza militare per bersagli militari e lo vieta contro i civili. Il 16 maggio, il portavoce dell'organizzazione, Jamie Shea, risponde: «I paesi della NATO sono quelli che hanno fornito i soldi per istituire il tribunale, noi siamo fra i finanziatori di fondi maggioritari»; da

quella parte, dunque, non c'è nulla di cui preoccuparsi. Si può immaginare una risposta più cinica, un'ammissione più franca del fatto che il diritto è solo uno degli strumenti della forza, nel caso specifico di quella del denaro? All'indomani di questa dichiarazione, il tribunale incolpava i dirigenti iugoslavi di crimini di guerra e di crimini contro l'umanità. Qualche mese più tardi, il nuovo procuratore del tribunale confermava l'interpretazione di Jamie Shea: «La signora Del Ponte ha rilevato che il tribunale aveva compiti più urgenti che perseguire i dirigenti occidentali che sono stati i suoi maggiori sostenitori» (25).

Un'altra organizzazione umanitaria, Amnesty International, è intervenuta a sua volta, il 6 giugno 2000, constatando che con i suoi bombardamenti di obiettivi civili, come la sede della radio e della televisione iugoslave (non si tratta quindi dei famosi «danni collaterali»), la NATO aveva violato la legislazione internazionale. Nel suo rapporto intitolato «Danni collaterali o omicidi illegali?», essa rileva che i responsabili politici e militari avevano preso questa decisione consapevolmente, sapendo che mettevano in pericolo la vita dei civili. Tony Blair, primo ministro britannico, affermava che la televisione iugoslava rischiava di diffondere le immagini delle vittime dei bombardamenti, e di influenzare così l'opinione pubblica dei paesi occidentali; era dunque necessario neutralizzarla. Il generale Clark aggiungeva che la televisione serviva gli obiettivi di Milosevich e che perciò stesso diventava «un bersaglio di guerra legittimo» (26), convalidato del resto dalla Corte internazionale di giustizia (nuova dimostrazione della sua collaborazione in sintonia con le forze della NATO). Il rapporto di Amnesty International precisava che la consegna data ai piloti di volare a più di cinquemila metri d'altezza, per evitare ogni rischio ai militari, era incompatibile con lo spirito di questa legislazione, che chiedeva di evitare ogni rischio per i civili. Carla Del Ponte si è

limitata a rispondere che l'apertura di un'inchiesta non era giustificata; il successore di Solana alla NATO, George Robertson, è stato ugualmente laconico, dichiarando che queste accuse erano senza alcun fondamento.

Supponendo che si possano contabilizzare con precisione le infrazioni al diritto umanitario internazionale, è assai probabile che quelle commesse dall'esercito iugoslavo siano più numerose di quelle di cui la NATO si è resa colpevole. Ma la parzialità del tribunale, il suo desiderio di servire gli obiettivi militari dei suoi finanziatori, intacca seriamente la credibilità delle sue decisioni. La giustizia umana è per definizione imperfetta, fallibile, insufficiente. Ma se essa non offre neppure la prova di aver tentato di fare del proprio meglio, cessa di essere giustizia e diventa uno strumento politico o militare come gli altri. La futura Corte criminale internazionale fornisce un'altra dimostrazione dello stesso rischio. Il governo americano ha rifiutato di aderire a una convenzione che avrebbe permesso di incolpare dei cittadini americani senza il consenso del loro governo. In altre parole, questo paese approvava la giustizia internazionale, ma a condizione che i suoi cittadini ne fossero esentati. Si tratta ancora di giustizia? Ora, la migliore politica non giustifica che si schernisca l'idea di giustizia. Il precedente della Bosnia, una volta ancora, non somiglia a ciò che è accaduto durante l'intervento in Kosovo: i governi occidentali che sovvenzionano il tribunale non conducevano all'epoca un'azione militare contro uno dei paesi in questione. La Corte internazionale di giustizia dell'Aia ha reso un cattivo servizio alla comunità internazionale, compromettendo l'idea di giustizia universale, affrancata da ogni tutela politica. La guerra è il contrario della giustizia: quest'ultima si esercita dove regnano le leggi, si ricorre all'altra in assenza di ogni legge comune, per imporre la propria causa con la forza. Fare della giustizia un mezzo di guerra, significa tradire lo spirito stesso della giustizia. Le organizzazioni

umanitarie come le istituzioni giuridiche hanno bisogno di mezzi finanziari. Possono permettersi di rivoltarsi occasionalmente contro quelli che glieli forniscono e di mordere la mano che li nutre? La risposta è: sì. La loro notorietà e la trasparenza dei loro atti, la facilità con la quale accedono ai media possono proteggerle contro ogni intromissione politica. E hanno il dovere di difendere la propria indipendenza: se si consentono di essere strumentalizzate dalle forze politiche, rinunciano alla propria vocazione e mettono in questione l'idea stessa di universalità a cui si richiamano. Supponendo che il rischio di vedere sparire questi fondi sia reale, tanto vale correrlo.

Il caso degli umanitaristi è relativamente più semplice: essi dispongono comunque di fondi privati, in più di fondi pubblici, e d'altronde è nello spirito della loro missione astenersi dal prendere partito nei conflitti. Le tensioni possono dunque essere evitate. I rappresentanti della giustizia internazionale, invece, dipendono interamente dai governi che volentieri vogliono finanziarli e fornire loro le forze di polizia necessarie; inoltre, essi non restano estranei alla mischia ma devono formulare un giudizio, e quindi designare gli innocenti e i colpevoli. Ciò non li esime dall'obbligo di sottomettersi unicamente alle esigenze della giustizia. Ci si può domandare dunque se, a parte circostanze eccezionali come quella di Norimberga, non sarebbe più prudente cessare di favorire una giustizia internazionale, che rischia di tradire la propria funzione, e incoraggiare invece la vocazione internazionale, la competenza universale di ogni giustizia nazionale. I responsabili del genocidio ruandese, per fare un altro esempio recente, possono essere giudicati dalle giurisdizioni nazionali: quelle del Ruanda stesso, naturalmente, ma anche, come è già accaduto, quelle della Francia o del Belgio. Una corte francese (o altra) non essendo parte in causa nel conflitto militare che agita un paese straniero, segue probabilmente un principio

imparziale. Può chiedere la collaborazione di governi stranieri che, in caso di rifiuto, rischiano di subire sanzioni. Non può fare regnare la giustizia su tutta la terra; ma i «tribunali internazionali» non ci riescono meglio. E, del resto, desideriamo davvero pagare il prezzo di un simile regno universale?

Diritto d'ingerenza o dovere di assistenza?

L'intervento militare in Kosovo è stato presentato come l'effetto di una dottrina nuova, che designa per sommi capi l'espressione «diritto d'ingerenza». Questa significa che un gruppo di stati, come quello che intrattiene la NATO, ha il diritto di intervenire militarmente dovunque nel mondo se si verificano violazioni massicce e sistematiche dei diritti dell'uomo. Questo principio è stato difeso dal segretario generale dell'ONU Kofi Annan, dal presidente degli Stati Uniti Bill Clinton («se qualcuno vuole commettere crimini di massa contro una popolazione civile innocente, deve sapere che, nella misura delle nostre possibilità, noi l'impediremo») (27) e da altre figure pubbliche, divenute portavoce della dottrina. Così Václav Havel, di nuovo, a proposito del Kosovo: «C'è una cosa che nessuna persona ragionevole può negare: è probabilmente la prima guerra condotta non in nome dell'interesse nazionale, ma di principi e di valori. Se si può dire che una guerra è stata etica, o che è stata condotta per ragioni etiche, è proprio quella guerra» (28). Si potrebbe contestare l'applicazione di questo principio alla Jugoslavia, osservando che la situazione precedente all'ingerenza militare era quella di una guerra civile larvata che generava massacri e non un genocidio; e tuttavia aderire all'idea del diritto di ingerenza. Si potrebbero allora ricordare in suo favore degli esempi meno contestabili: non sarebbe stato meglio intervenire contro Hitler prima del 1938?

O, in Cambogia, a partire dal 1976, per prevenire il genocidio?
O dallo scoppio dei massacri dei tutsi in Ruanda, nel 1994? La dottrina del diritto di ingerenza, non appena formulata, è stata oggetto di obiezioni, che si richiamano ad argomenti diversi. Uno dei più diffusi consiste nel rimarcare che questa dottrina si oppone al principio di sovranità nazionale, che finora è alla base della vita internazionale, la qual cosa comporta più pericoli che vantaggi. Di cosa si tratta esattamente?

Bisognerebbe innanzitutto mettere da parte i casi che fanno parte di un'entità più larga, federazione o confederazione, e che per questo hanno rinunciato spontaneamente a una parte della propria sovranità. Tale è la situazione, in particolare, dei paesi membri dell'Unione Europea. Per questa ragione, non c'è nulla di sorprendente nel vedere alcuni di questi paesi rimproverare all'Austria (nel 2000) di introdurre nel governo un partito di estrema destra. L'Unione Europea non vorrebbe essere solo uno spazio economico e finanziario comune, ma anche una comunità di cui tutti i membri condividono certi valori politici, come la condanna del razzismo e della xenofobia. L'estrema destra austriaca ha dalla sua parte la legittimità del voto popolare; ma, se il paese desidera continuare a profittare della propria partecipazione all'Unione Europea, deve essere pronto ad accettare questo colpo alla sua sovranità. Oppure può rifiutarlo, ma deve lasciare l'Unione e rinunciare ai vantaggi che vi trova. C'è un contratto i cui termini sono stati definiti anticipatamente.

Non così in altri casi, in cui i paesi in questione non hanno assunto nessun impegno preliminare. La resistenza contro il diritto d'ingerenza è stata particolarmente viva da parte dei paesi che non appartenevano né all'Europa dell'Ovest né all'America del nord: paesi dell'emisfero Sud, dell'Africa, dell'Asia. Questa divisione non è evidentemente fortuita; si spiega con la differenza nella tradizione degli uni e degli altri. Contrariamente a ciò che sembra credere Havel, questa teoria

del diritto di ingerenza non insegna nulla di nuovo: a due riprese almeno, nel corso dei secoli passati, gli stati europei hanno trovato nei «principi e valori», piuttosto che nell'interesse nazionale immediato, la giustificazione delle loro azioni al di là delle frontiere. Ogni volta, questi stati sono partiti dalla convinzione di essere i detentori del bene, mentre i paesi lontani, situati in altri continenti, permettevano lo sbocciare del male sul loro territorio. Gli europei hanno dunque messo in moto le loro forze militari e hanno tentato di imporre il bene agli altri.

La prima ondata di ingerenza è quella condotta in nome della superiorità della religione cristiana, allo scopo di dare a tutte le popolazioni del globo accesso al vero Dio o per soccorrere i cristiani che vivevano tra gli infedeli. Quelli che intraprendono le crociate, dall'undicesimo al tredicesimo secolo, non sono meno convinti di noi della giustezza della loro causa e non sono meno mossi da un impulso universalista («umanitario»): garantire a tutti un bene incontestabile, dunque imporre il cristianesimo al posto dell'islam. La conquista dell'America, nel quindicesimo e nel sedicesimo secolo, trova a sua volta una legittimazione nell'espansione della religione cristiana; del resto, Colombo parte alla ricerca della «via occidentale» verso l'Asia per procurarsi i mezzi necessari in vista di una nuova crociata, destinata a liberare definitivamente Gerusalemme. E' vero che la popolazione del continente americano non vive, propriamente, negli stati; l'intervento assume qui un carattere differente.

La seconda grande ondata di ingerenze nel diciannovesimo e nel ventesimo secolo, in nome, stavolta, non più dei valori cristiani, ma di quelli della civilizzazione europea profana: il progresso, l'industria, l'igiene - e anche, già, dei diritti dell'uomo. La Francia e la Gran Bretagna, allora le due democrazie più avanzate del continente, sono a capo di questa nuova ondata di colonizzazione. Si racconta che all'indomani

della conquista dell'Indocina, particolarmente sanguinosa, Paul Bert, il rappresentante del governo repubblicano, «ebbe come primo scrupolo di fare affiggere i Diritti dell'uomo ad Hanoi» (29). Nonostante questi manifesti, la realtà è tutt'altra: ricordiamoci, per prendere un esempio più tardivo ma simile, che nel 1947 le autorità francesi del Madagascar decisero di appiccare il fuoco a vagoni in cui avevano rinchiuso i ribelli malgasci; o di valutarne la resistenza spingendoli fuori dagli aerei militari in volo (tecnica ripresa più tardi in Argentina)...

Si potrebbe aggiungere che la politica imperialista della Russia sovietica si è sempre fregiata, anch'essa, delle intenzioni più generose. Così quando l'Armata rossa invase la Polonia, nel 1920, si può leggere in un volantino firmato dal generale Tuchacevskij, il comandante del fronte: «Con la punta delle nostre baionette, porteremo alle popolazioni laboriose la pace e la felicità!» Vent'anni più tardi, nel settembre 1939, quando con il favore del patto germano-sovietico l'armata russa occupa la parte orientale della Polonia, il primo ministro sovietico Molotov ritrova le stesse giustificazioni: «L'armata della libertà, [...] che porta sulle sue bandiere queste parole sublimi: la campagna più giusta che abbia mai conosciuto l'umanità» (30). Le conquiste che si richiamano all'ideologia comunista si presentano dunque, anch'esse, come un trionfo del bene.

Si potrebbe obiettare: i valori legati ai diritti dell'uomo sono oggi accettati in teoria quasi dovunque, compresi i paesi in cui sono quotidianamente scherniti, cosa che non si può dire della religione cristiana né dei meriti della civiltà occidentale. Questa accettazione universale è un fatto, e non si può che rallegrarsene. Ma il problema non è questo. L'amore universale esaltato dai cristiani, il regno della ragione, rivendicato dalle potenze europee nel diciannovesimo secolo, erano anch'essi dei valori universali degni di essere difesi; semplicemente, nulla garantisce che trionfino al seguito delle azioni militari intraprese con lo scopo di imporli. Gerusalemme conquistata

con le crociate non incarna la vittoria dell'amore. Hanoi vinta dall'esercito francese non dimostra quella dei diritti dell'uomo. Anche supponendo che gli autori di queste iniziative siano sinceri, i mezzi impiegati rischiano di compromettere i fini perseguiti. Per aiutare coloro che soffrono, la guerra contro il governo del loro paese non è l'unica soluzione; i negoziati, la pressione, l'opera diplomatica possono rivelarsi più efficaci.

Si capisce la diffidenza odierna dei paesi non europei, in cui il ricordo dei precedenti interventi in nome del bene non è ancora cancellato. La dichiarazione di buone intenzioni non è mai stata una garanzia: molto spesso, queste ultime non sono che un abile camuffamento. In più, imporre il bene con la forza non è integralmente un bene: se bisogna conquistare il paese per correggerlo, c'è da dubitare che gli abitanti vi siano riconoscenti («si uccide in nome dei principi umanitari», come scrive il quotidiano giapponese «Aschi Shimbun» (31) a proposito del Kosovo). Infine, prima di infliggere agli altri i nostri valori universali, potrebbe essere utile chiedere il loro parere: se li riconosciamo uomini al nostro stesso titolo, le loro opinioni non pesano meno delle nostre. Noi troviamo i loro governi condannabili, ma consideriamo come nulla e inesistente la loro volontà, nei casi in cui questa ha potuto esprimersi liberamente? Il passato abbonda di esempi in cui è stato assunto come valore universale ciò che era solo il riflesso delle nostre tradizioni e dei nostri desideri; un po' di modestia o di diffidenza non sarebbero fuori luogo. Si comprende dunque che il quotidiano giapponese spieghi «la situazione catastrofica del Kosovo» con «l'accaparramento unilaterale dei principi umanitari» da parte della NATO.

Ciò significa che bisogna rinunciare a qualunque universalismo dei valori, all'idea stessa di diritti dell'uomo che restano identici a sé stessi, quali che siano la razza, la cultura, la religione, il sesso o l'età dell'individuo? Assolutamente no. Gli umanisti classici ce lo hanno insegnato: la tirannia è un

flagello sotto tutti i climi. Non si tratta affatto di instaurare, a fianco dei diritti dell'uomo «occidentale», diritti di Dio, o della natura, o del gruppo, che sarebbero tipici di altre tradizioni («i valori asiatici») e ugualmente legittimi. Ciò di cui qui si tratta non è l'universalità dei diritti e dei valori, ma quella della loro realizzazione concreta nelle società reali; non i fini, ma i mezzi. Piuttosto che contrastare sempre la bella teoria e la pratica imperfetta, sperando che il tentativo seguente riuscirà (il cristianesimo ha certo fallito, il comunismo anche, ma perché non provare adesso la democrazia liberale?), bisognerebbe interrogarsi sul senso della storia che viviamo.

Un'altra ragione può farci preferire la sovranità nazionale al diritto d'ingerenza. La sovranità si traduce in istituzioni di stato; l'ingerenza distrugge lo stato nazionale. Ora, gli abitanti di un paese, anche di un paese non democratico, hanno molti più diritti in quanto cittadini di uno stato che in quanto membri del genere umano. Un diritto umano che non è garantito dalle leggi del paese e dall'apparato di stato non vale granché. La distruzione di uno stato in nome della difesa dei diritti umani è dunque sempre un atto problematico, che rischia di lasciare il certo per l'incerto. L'anarchia può essere peggio della tirannia, perché l'anarchia, assenza di stato, sostituisce la tirannia di uno solo con quella della moltitudine; e le leggi, anche ingiuste, hanno il vantaggio della stabilità. Lo si è visto all'indomani del crollo dei regimi comunisti: in numerosi paesi, esso ha rivelato l'indebolimento, addirittura la scomparsa, di ogni struttura statale. Il potere allora è stato preso da gruppi mafiosi, paracriminali, che hanno fatto regnare la «legge» del più forte. I protettorati dell'ONU che oggi si stabiliscono in Bosnia e nel Kosovo, curiosa trasformazione del passato coloniale, non sfuggono a queste difficoltà: come possono i funzionari internazionali sostituirsi alle strutture indebolite dello stato nazionale? Se si accetta questo argomento, ci si potrebbe domandare: l'ingerenza diventa

allora legittima in un paese che è già in preda all'anarchia? Quest'ultima merita certo di essere combattuta, ma è improbabile che un ordine imposto dall'esterno con la forza possa sembrare legittimo alla popolazione del paese. Una volta ancora, i negoziati, le pressioni indirette possono rivelarsi più efficaci della guerra.

Lasciamo adesso da parte la sovranità schernita ed esaminiamo il principio stesso che giustifica l'ingerenza: i valori universali e dunque l'esistenza di una giustizia uguale per tutti. Si è subito colpiti dal fatto che il diritto d'ingerenza è esercitato in realtà in modo molto selettivo - qui ma non là. Come si spiegano queste differenze di trattamento? Una prima serie di esempi è perfettamente chiara: i paesi sospettati di agire male sono troppo potenti. I giornali hanno un bell'informarci che la Cina trasgredisce i diritti dell'uomo in Tibet, che l'India occupa il Kashmir o che la Russia conduce una guerra ingiusta in Cecenia, nessuno propone di bombardare questi paesi per mettere fine ai loro misfatti: il prezzo sarebbe troppo alto. Al diritto d'ingerenza dovrebbe dunque essere posta una clausola restrittiva: vale solo contro i paesi più deboli di quello che infligge la punizione. Questa situazione ricorda irresistibilmente le beffe indirizzate da Charles Péguy al presidente contemporaneo della Lega dei diritti dell'uomo, Francis de Pressensé: «Pressensé e per il diritto contro la forza quando la forza non è forte» (32).

In questo non c'è nulla di cui essere fieri, ma bisogna tenere ben conto delle realtà del mondo - ammettiamolo. Tuttavia, si possono citare altri casi, che non si spiegano con la sola forza dei paesi incriminati. Per restare nel contesto geografico della Jugoslavia, dove il crimine iniziale consiste nella persecuzione, la deportazione o l'espulsione di una minoranza della popolazione, gli esempi di Israele nei suoi rapporti con i palestinesi, o della Turchia, nelle misure contro i curdi, vengono facilmente alla memoria, anche se ogni caso è diverso

e richiede giudizi sfumati. Perché intervenire in un caso ma non nell'altro? Una giustizia che non è la stessa per tutti è ancora una giustizia? La giustizia, così come la concepiamo oggi, è universale o non c'è. Se essa condanna l'uno ma non l'altro, quando i loro misfatti sono simili, vuole dire che un principio diverso presiede a questa scelta. Si può rispondere che bisogna pure cominciare da qualche parte e che l'impossibilità di far regnare la legge ovunque non è una ragione per non applicarla dove si può? Ma le trasgressioni dei principi umanitari sono più antiche in altri paesi che in Jugoslavia, e non si capisce che cosa impedisca alle potenze occidentali di intervenire in questo senso, fosse anche in modo politico ed economico, e non militare.

◦ piuttosto: si vede benissimo dove risiede l'ostacolo a un tale intervento, ma quest'ultimo non ha più nulla a che vedere con la giustizia; Israele e la Turchia sono paesi «amici» dei paesi della NATO e degli Stati Uniti in particolare, a cui li legano comuni interessi militari e politici. La lezione che insegna la storia recente è dunque meno gloriosa di quanto vogliano affermare il segretario dell'ONU, il presidente negli Stati Uniti o anche il presidente Havel: le violazioni dei diritti umani saranno impediti, ma solo nei paesi che non sono nostri alleati; questi ultimi possono fare delle loro minoranze ciò che vogliono. La lezione, in altri termini, è la seguente: avete tutto l'interesse a mettervi dalla parte della forza. L'errore della Jugoslavia, precisa questa lezione cinica, non è stato di perseguire le sue minoranze ma di sopravvalutare le proprie forze, o di credere che la Russia fosse ancora capace (o desiderosa) di aiutarla. Una lezione, insomma, ben familiare in materia di politica internazionale. Il diritto d'ingerenza riceve qui la sua seconda clausola restrittiva: non è applicabile ai nostri avversari strategici.

Un altro caso analogo è costituito dal genocidio ruandese. Riepilogo succintamente i fatti relativi al non-intervento

occidentale. Nel 1993, l'ONU invia in Ruanda una missione di osservatori di 2500 uomini, diretti dal canadese Romeo Dallaire. Già dall'inizio del 1994, questi invia ai suoi superiori un rapporto allarmante dietro l'altro: l'odio interetnico, attizzato dai propagandisti hutu, si intensifica pericolosamente, egli osserva, mentre i mezzi di intervento di cui dispone sono irrisori. Ma le missive e i telegrammi di Dallaire restano lettera morta. Quando, all'inizio di aprile, inizia il genocidio e sono massacrati dieci Caschi blu belgi, Dallaire diventa il testimone impotente di questo orrore. I suoi rapporti angosciosi sono sempre ignorati: per tutta risposta, il Consiglio di sicurezza si limita a ridurre il proprio contingente in Ruanda - poiché la vita di questi soldati è adesso in pericolo. Nei tre mesi che seguono ci sarà un numero di vittime difficile da precisare, ma che oggi si può valutare intorno agli 800 mila tutsi, ai quali bisognerebbe aggiungere alcune decine o centinaia di migliaia di hutu, uccisi in rappresaglie dalle forze tutsi dopo la fine del genocidio o morti per mancanza di cure mediche.

Un rapporto intitolato «Il genocidio evitabile», commissionato dall'Organizzazione per l'unità africana (OUA), vagliato da una commissione di esperti e pubblicato nel luglio 2000, constata che il Consiglio di sicurezza ha deliberatamente scelto di rinunciare a ogni intervento. Come si spiega questo atteggiamento del Consiglio? Con la mancanza di volontà politica dei suoi membri più direttamente interessati. Gli Stati Uniti sono immediatamente informati del carattere drammatico della situazione, ma il presidente Clinton o il suo ambasciatore all'ONU, Albright, sanno che un intervento in Ruanda sarebbe fortemente impopolare nel loro paese: nel corso di un'operazione precedente, in Somalia, diciotto soldati americani hanno trovato la morte, cosa che l'opinione pubblica americana non ha ancora dimenticato. I dirigenti del paese si sforzano quindi di non usare mai il termine «genocidio» che,

in forza dei trattati firmati, li avrebbe obbligati a intervenire, ma parlano pudicamente di atti che «somigliano a» atti di genocidio. Anche quando il Consiglio di sicurezza decide di inviare una nuova missione, «tattiche dilatorie americane hanno garantito che non un solo soldato supplementare, non una sola arma arrivi al Ruanda prima della fine del genocidio». Non è che gli Stati Uniti preferiscano i carnefici hutu alle vittime tutsi; è semplicemente che gli imperativi della politica interna prevalgono sulle preoccupazioni umanitarie. Lo stesso accade in altre occasioni: Clinton si è sempre opposto al fatto che il Congresso americano riconoscesse ufficialmente il genocidio degli armeni da parte dei turchi, argomentando che una simile decisione «non andrebbe nel senso dei nostri interessi nazionali».

Il diritto d'ingerenza subisce qui una nuova restrizione: non vi ci si ispira se non c'è nulla da guadagnare, né sul piano materiale, né su quello della politica, né infine su quello del prestigio internazionale. Il non intervento della comunità internazionale in altri conflitti africani, come per esempio in Sudan, dove peraltro la situazione è grave, sembra derivare da questa terza eccezione alla regola generale.

La posizione della Francia, in fondo, non è stata molto differente. Per curare le sue buone relazioni con il potere hutu e gli altri stati africani prima del genocidio, essa si astiene dal condannare la propaganda razzista che imperversa in Ruanda. Non è previsto nessun intervento neppure durante il genocidio, mentre questa parte dell'Africa dipende tradizionalmente dalla «zona d'influenza» francese. E' solo quando i massacri si stanno concludendo, al seguito dell'avanzata militare dei tutsi del Fronte patriottico ruandese (F.P.R.), che la Francia invia le proprie forze, in un'«operazione turchese», all'inizio per interporsi fra i due belligeranti; di fatto, questo permette la fuga dei massacratori hutu verso il vicino Congo. In seguito, Washington ha espresso il proprio

rammarico di non avere agito più energicamente all'epoca, e Parigi ha costituito una commissione parlamentare per studiare il dossier. Il generale Dallaire, dopo avere testimoniato a più riprese, ha tentato due volte il suicidio e attraversa lunghi periodi di depressione.

Tutti questi avvenimenti appartengono al passato più vicino, non risalgono a prima della seconda guerra mondiale, sono persino posteriori alla «guerra giusta» in Iraq. Il genocidio era prevedibile, l'intervento militare avrebbe potuto essere immediato e, con mezzi adeguati, efficace. La comunità internazionale sapeva che si trattava di un genocidio e non ha fatto nulla per impedirlo. Come si può dare in seguito fiducia agli stessi protagonisti politici?

Infine, per essere credibili, i paesi che si impegnano nell'ingerenza militare dovrebbero essere a loro volta al di sopra di ogni sospetto per ciò che concerne la violazione dei diritti umani. Gli Stati Uniti sono incontestabilmente un paese più democratico della Jugoslavia, ma si può dire che sono senza macchie su questo piano? Senza risalire alle bombe di Hiroshima e Nagasaki, siamo così sicuri che tutti i loro interventi militari sono esenti da crimine di guerra? La loro maniera di «fare pulizia» nella zona geografica contigua alla loro, l'America centrale e meridionale, è così diversa dalla un tempo famosa «dottrina Breznev», formulata apertamente al momento dell'invasione della Cecoslovacchia dall'esercito dei paesi comunisti vicini, nel 1968? Questa dottrina non accordava che una sovranità limitata ai vicini dell'URSS e autorizzava quest'ultima a intervenire nei loro affari esercitando un diritto di tutela. Bisogna augurarsi che gli Stati Uniti esportino così la loro pratica di pena di morte - in sé stessa una violazione dei diritti dell'uomo, regolarmente denunciata dalle organizzazioni umanitarie come Amnesty International? Se la Gran Bretagna o la Francia, due altri paesi di forte tradizione d'ingerenza negli affari altrui, oggi

intervengono un po' meno, e quindi rischiano meno a loro volta di trasgredire le regole, non è perché la loro politica è moralmente più elevata, ma perché i loro mezzi materiali sono diminuiti. Bisogna ammetterlo: nessun paese può pretendere di essere un'incarnazione esemplare del bene; per questo, nessuno possiede in materia una legittimità automatica.

Queste diverse obiezioni - in nome della sovranità nazionale o dell'universalità della giustizia - non contestano ancora il diritto d'ingerenza stesso, ma solo la sua applicazione imperfetta (perché qui e non là) o i suoi effetti perversi (anziché fare trionfare i diritti dell'uomo, favorisce l'anarchia o lo spirito coloniale). Bisogna andare più lontano e domandarsi: supponendo che possa venire applicato in modo perfetto, è auspicabile che il diritto di ingerenza sia generalizzato? Vogliamo vivere in un mondo fondato su questo principio? La prima ragione per cui si potrebbe esitare a erigere il diritto d'ingerenza a precetto universale è che le violazioni ai diritti dell'uomo, senza parlare delle infrazioni al diritto "tout court", sono veramente troppo numerose; se occorresse farle cessare, la guerra non potrebbe più finire. Nessun continente, nessun paese sfugge alla critica. Péguy, che non indietreggiava di fronte alle conseguenze di un simile partito preso, scriveva: «C'è nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo [...] di che fare la guerra a tutto il mondo durante la durata di tutto il mondo» (33). Si può esitare ad applaudire ai risultati di questa scelta: molto male sarà ancora necessario prima di arrivare al bene! Non si è obbligati a concludere, data l'impossibilità di generalizzare un principio, che nessun intervento sia legittimo; ma che richiamarsi a questa dichiarazione non è sufficiente a giustificare l'ingerenza.

In più, non sono solo i mezzi di una simile impresa che sono criticabili, ma anche gli scopi. Volere sradicare l'ingiustizia dalla superficie della terra, o anche solo le violazioni dei diritti umani, instaurare un nuovo ordine mondiale da cui sarebbero

bandite le guerre e le violenze, è un progetto che si unisce alle utopie totalitarie nel loro tentativo di rendere l'umanità migliore e stabilire il paradiso in terra. Esso implica anche la nostra convinzione di essere la sola e unica incarnazione del bene, come nelle guerre di religione. Queste ultime si sono fermate, in effetti, il giorno in cui si è ammesso che potevano coesistere numerose concezioni del bene. Da parte sua, il male non è un'aggiunta accidentale alla storia dell'umanità, di cui ci si potrebbe sbarazzare facilmente; esso è legato alla nostra stessa identità; per eliminarlo, bisognerebbe cambiare specie. La promozione della giustizia universale implica la costruzione di uno stato universale. Infatti, per mettere in opera la giustizia, c'è bisogno di una polizia che catturi i colpevoli e raduni i testimoni; se la giustizia è universale, anche la polizia lo diventa. Ora, la polizia, a sua volta, è agli ordini del governo - anche quest'ultimo, dunque, tende all'unità. E' del resto una parte del progetto scienziata: poiché si è certi di avere identificato i fini che convengono a tutti gli uomini, di avere trovato la migliore forma di governo, perché non estendere a tutti questi benefici, unificando leggi, istituzioni, polizie? Lo stato universale sarebbe lo stato perfetto? Assolutamente no: i suoi inconvenienti sono maggiori dei suoi vantaggi.

Oggi non si evoca il progetto dello stato universale, ma gli indizi di un simile movimento non mancano. Tornano fra noi, per esempio, le metafore mediche applicate al corpo sociale, che si pensavano abolite in seguito al loro uso intensivo nei regimi totalitari: si parla di interventi chirurgici, si afferma che è meglio prevenire che curare - come se le tare della società si lasciassero analizzare in termini di malattia. L'immagine del corpo si impone solo se si concepisce l'umanità come un tutto, con un cervello e un cuore, con braccia che agiscono (sempre le stesse) e anche zone di malattia e di corruzione, contro cui bisogna sapersi proteggere, se è il caso amputandole. Una simile prospettiva di prevenzione giustifica evidentemente

anche la lotta contro i genocidi possibili o i crimini virtuali, legittima tutti gli interventi preventivi - anche se, dopo, si verifica che il pericolo era illusorio.

Se bisogna diffidare dei progetti che ci conducono verso lo stato universale, non è solo perché i regimi totalitari avevano ripreso questo obiettivo dalla dottrina scienista. Una celebre controversia, nel diciottesimo secolo, oppone su tale questione Condorcet a Montesquieu. Quest'ultimo, dopo avere analizzato le leggi dei differenti paesi, conclude che, nonostante tutte le leggi si riferiscano agli stessi grandi principi di giustizia, la diversità dei destini storici, delle tradizioni culturali, delle posizioni geografiche, delle risorse naturali fanno sì che sia preferibile mantenere leggi differenti da un paese all'altro, e anche forme di governo, e religioni. Il crimine dei conquistadores non è stato di ignorare le leggi, né di rinunciare al bene, ma di agire come se tutti i paesi del mondo non ne formassero che uno solo. «Il colmo della stupidità», dice Montesquieu del «processo» dell'imperatore inca Atahualpa «fu che non lo condannarono per le leggi politiche e civili del suo paese, ma per le leggi politiche e civili del loro» (34). Cinque religioni che si spartiscono il mondo valgono più di una, anche se questa è la migliore delle cinque, perché, sola, rischierebbe di diventare oppressiva, mentre, riconoscendo la loro pluralità, le religioni si limitano reciprocamente. Il pluralismo è un bene in sé stesso, indipendentemente dal valore delle differenti opzioni che lo costituiscono, sia all'interno di un paese (il mantenimento della pluralità dei poteri) sia nelle relazioni fra paesi. Trent'anni più tardi, Condorcet scrive un commento dello "Spirito delle leggi", in cui insorge contro la necessità del pluralismo, affermato da Montesquieu. Se si è già scoperta la migliore soluzione, la migliore legge, il miglior governo, perché non sbarazzarsi dei meno buoni? Se la politica è il prodotto della scienza, le sue scelte sono vere; ora, la verità convive male con il pluralismo:

solo gli errori sono molteplici. «Una buona legge deve essere buona per tutti gli uomini, come una proposizione vera è vera per tutti» (35). Una volta rese identiche le leggi, si procederà all'unificazione delle istituzioni come dei commerci, e infine si adotteranno ovunque le lingue dei popoli più illuminati, l'inglese e il francese. In fin dei conti, guidati dalla ragione, gli uomini «formeranno un tutto unico e tenderanno a un solo scopo» (36).

Perché l'ideale pluralista di Montesquieu è preferibile all'ideale unitario di Condorcet, e il progetto umanista al progetto scienziasta? Perché la conoscenza degli uomini non può mai terminare e perché, in ogni modo, non saprebbe produrre gli ideali; la politica scientifica non esisterà dunque mai. In sua assenza, l'equilibrio dei poteri, la tolleranza reciproca, la pluralità dei centri di decisione valgono più dell'unità - anche se il paese che impone quest'ultima possiede per il momento il governo migliore -, perché la pluralità assicura la libertà e la possibilità di cercare, mentre l'unità le soffoca. Tradotto in termini di politica internazionale ciò significa che una situazione di dissuasione reciproca fra numerosi gruppi di paesi o numerose superpotenze, può essere più vantaggiosa per la pace della dominazione esclusiva di una sola potenza, che rischia di voler diventare il gendarme del mondo e imporre le proprie regole a tutti. Noi ci rallegriamo del crollo dell'impero totalitario sovietico; ciò non significa che il dominio solitario degli Stati Uniti sia in sé augurabile. Il pericolo non è minore quando la superpotenza si accorge che in realtà le mancano i mezzi per giocare al guardiano della pace dovunque e che deve limitarsi a intervenire solo nelle situazioni in cui sono in gioco i suoi interessi vitali. Per l'insieme di queste ragioni, l'equilibrio è preferibile all'unità. La globalizzazione economica a cui oggi assistiamo non deve essere seguita da una mondializzazione politica; gli stati o gruppi di stati autonomi sono invece necessari per contenere

gli effetti negativi del movimento di unificazione. Per evitare lo stato universale, per non soccombere alla tentazione di costruire il paradiso in terra, è meglio non porsi l'obiettivo di guarire l'umanità da tutti i suoi mali. Ciò vuol dire che si dovrebbe restare indifferenti e passivi di fronte alle catastrofi che si abbattano sugli altri? Ancora una volta, ciò che bisogna rimettere in questione, sono precisamente le opposizioni sterili di questo genere: dovete scegliere fra indifferenza lassista e bombardamenti intensivi del nemico. E' possibile resistere al male senza soccombere alla tentazione del bene. L'intervento militare in un paese straniero, a detrimento della sovranità nazionale, può giustificarsi in un caso estremo (con l'etica della convinzione), a condizione che non rischi di produrre più vittime di quante ne risparmia (in nome dell'etica della responsabilità). Questo caso estremo ha ricevuto, da qualche decennio, un nome: genocidio. Non il genocidio virtuale, dunque, che giustifica gli interventi preventivi, né la guerra civile, per quanto orribili siano i massacri che genera. Per questo sarebbe stato illegittimo dichiarare la guerra alla Germania nazista nel 1936: il genocidio non era ancora iniziato. Ma questo non impediva altre forme di intervento: pressioni commerciali, fermezza diplomatica, propaganda politica, accoglienza generale dei profughi. D'altra parte, anche se si fosse stati sufficientemente informati del genocidio subito dai contadini ucraini e kazaki nel 1933, questo non avrebbe autorizzato un intervento militare: una guerra contro l'URSS avrebbe provocato un numero di vittime ancora più elevato. L'Ungheria schiacciata dai carri armati sovietici nel 1956 non era un genocidio, tuttavia ha suscitato un'immensa indignazione morale, all'est come all'ovest, e ricordo che noi, gli adolescenti dei paesi dell'Europa dell'Est, sognavamo che i carri armati americani venissero a liberarci. David Rousset, in uno slancio di solidarietà, chiedeva all'Occidente di «entrare nella lotta». Io penso retrospettivamente che un simile

intervento sarebbe stato un immenso errore, perché avrebbe scatenato la terza guerra mondiale.

L'intervento in un caso di genocidio reale non presenta meno rischi che le altre forme d'ingerenza; ma sono rischi da correre, tanto immensa è la posta in gioco. Come sapere con precisione quante nuove vittime genererà il gesto che mira a salvare le vittime precedenti? Non possiamo dirlo. Come tracciare un confine netto fra i massacri collettivi e i genocidi in germe? Non possiamo dirlo. Come essere sicuri che, non volendo intervenire prima che il virtuale divenga reale, non agiamo troppo tardi, quando gli esseri reali sono a loro volta trasformati in esseri virtuali, cioè in cadaveri? Non possiamo dirlo. Tutto ciò che ci è possibile è ammettere che l'esistenza umana non avrà mai l'eleganza di una dimostrazione matematica, né la chiarezza di una polizza di assicurazione, che semmai essa si avvicina piuttosto al «giardino imperfetto» di cui parlava Montaigne, e che, di fronte all'estremo, bisogna resistere. Gli errori non possono essere esclusi; se ci si dà come principio che solo il genocidio giustifica l'ingerenza militare, si può sperare che essi saranno ridotti al minimo.

I due genocidi che si sono verificati dopo la seconda guerra mondiale, quello della Cambogia a partire dal 1976 e quello del Ruanda nel 1994, non hanno provocato il minimo intervento della comunità internazionale. Sono stati interrotti, tardivamente, da una forza militare stazionata nei territori limitrofi: l'esercito vietnamita, nel primo caso; lo F.P.R., nel secondo, installato in Uganda. Questo precedente può spingerci a pensare che la reazione più efficace a una simile situazione di crisi non passi attraverso l'ONU. L'organizzazione mondiale è, necessariamente, lacerata dagli interessi contraddittori dei suoi stati membri, cosa che minaccia sempre di paralizzare la sua azione; non è un caso se, da molti anni, gli Stati Uniti sono recalcitranti a pagare la loro quota a questo organismo, pur continuando a legittimarne il potere politico

con considerazioni morali. La pesantezza del suo apparato burocratico è estrema. In più, l'ONU non dispone di un esercito, e va bene così: altrimenti potrebbe trasformarsi in governo mondiale. I vicini del paese in cui si produce il genocidio, invece, sono motivati a intervenire. Sono informati degli eventi non solo dalle reti televisive ma anche direttamente: è da loro che arrivano i profughi. Infine, la prossimità permette l'identificazione e dunque giustifica i rischi che bisogna assumere. E' molto più difficile mettere in pericolo la propria vita per un popolo che abita l'altra estremità del globo che per il proprio vicino. Questa soluzione non è una panacea, è suscettibile di favorire le potenze regionali a detrimento dei principi universali; tuttavia resta preferibile, mi sembra, quando si tratta di interrompere un genocidio.

Da questo punto di vista, l'Unione Europea o l'Organizzazione per la sicurezza e la cooperazione in Europa erano ben piazzate per preoccuparsi degli avvenimenti in Kosovo. Ma ciò che vi accadeva non era un genocidio, che avrebbe giustificato l'intervento militare; era solo - anche se «solo» si traduce in migliaia di vittime - una guerra civile accompagnata da massacri, da passioni nazionalistiche inconciliabili, i misfatti di un regime autoritario e corrotto, quello di Milosevich. L'intervento militare ha davvero rischiato di provocare il genocidio, trasformando in ostaggi, se non in nemici militari, circa due milioni di albanofoni residenti in Jugoslavia. Non è grazie alla NATO che questo genocidio è stato evitato.

La formula del «diritto d'ingerenza» è doppiamente contestabile. Ci si chiede innanzitutto quale sarebbe l'origine di tale «diritto». Non potendo supporla divina, come suggerisce Havel, diciamo che i diritti ci sono concessi in virtù della nostra appartenenza a uno stato, cosa che chiaramente non accade qui. Parliamo anche dei diritti dell'uomo, di cui ciascuno di noi è provvisto semplicemente in quanto essere

umano; ma occuparsi degli affari altrui non significa estendere abusivamente il senso di questa espressione? Se siamo noi stessi a caricarci di questa responsabilità, allora non si tratta di un diritto ma di un dovere, volontariamente assunto. In seguito questo dovere non deve essere determinato dalla forma che assumerà il nostro intervento (ingerenza militare) ma dai bisogni di chi lo chiede. Il sofferente ha un diritto di essere soccorso (un diritto non scritto, un diritto dell'uomo); noi che siamo pronti ad aiutarlo abbiamo solo un "dovere di assistenza".

«Assistere» può intendersi dapprima in un senso debole, quello di essere presenti a una scena. Questo dovere è comune a tutti: noi non dobbiamo ignorare ciò che accade intorno a noi, dobbiamo almeno accettare il nostro ruolo di testimoni del nostro tempo. Ma «assistere» ha un senso più forte, che assumeranno i più energici fra noi, protagonisti politici o umanitari, e che equivale ad «aiutare». Il dovere di assistenza esclude l'intervento militare, perché è orientato al beneficio delle vittime; ora, queste ultime raramente traggono profitto dalla guerra, anche se questa guerra è «etica»; e il profitto degli uni è talvolta pagato con la sofferenza degli altri. Questo non rende gli interventi necessariamente illegittimi; solo l'Armata rossa poteva fare aprire le porte di Auschwitz, e come non esserle riconoscenti? Ma la sua azione non era propriamente umanitaria. E' d'obbligo che il confine fra ingerenza militare e assistenza umanitaria resti chiaro. Questo dovere non ci raccomanda nemmeno di imporre un blocco commerciale ai paesi di cui disapproviamo la politica, perché i suoi dirigenti non avranno nessun problema a continuare ad approvvigionarsi e perché tutte le privazioni, tutti gli effetti nefasti del mercato nero saranno subiti dalla popolazione civile, già vittima del proprio governo; tale è il caso, scandaloso, delle misure che oggi colpiscono l'Iraq. Ma le forme di questa assistenza non sono ciononostante limitate.

Possono essere propriamente politiche (si eserciteranno pressioni sui governi stranieri) o giuridiche, umanitarie o economiche. Come non vedere che se le potenze occidentali avessero investito nell'economia dei Balcani, anziché finanziare un armamento sempre più perfezionato e costoso, molti conflitti sarebbero stati evitati? L'assistenza presenta maggiori vantaggi dell'ingerenza perché è solo proposta, non imposta; essa può dunque essere rifiutata, cosa che ci allontana un po' di più dalla situazione coloniale.

Il dovere di assistenza non si confonde con la tentazione di instaurare il bene e di guarire l'umanità dalle sue malattie croniche - o, peggio, di prevenirle lanciando bombe umanitarie. E' possibile che noi continuiamo a praticarlo, come il diritto d'ingerenza, in modo molto selettivo, per motivi che servono anche, o soprattutto, i nostri personali interessi; ma almeno non avremo fatto ricorso alla forza e non saremo responsabili, a nostra volta, della moltiplicazione delle vittime. Non bisogna aspettarsi miracoli: l'assistenza a volte sarà impedita dal governo in piazza, e d'altra parte, anche se noi assumessimo tutti questo nuovo dovere, l'universo non diventerebbe perfetto. Il male diminuirebbe qui o là, senza essere eliminato definitivamente. La tentazione del bene è nefasta perché sostituisce mete astratte con persone specifiche. La bontà o l'amore, che Grossman opponeva al bene, hanno il vantaggio che si rivolgono sempre a un essere umano specifico e vietano di farne un mezzo per raggiungere una meta, fosse anche sublime.

Le lezioni dell'intervento militare occidentale in Jugoslavia sono amare. Una minoranza perseguitata da un regime ingiusto e repressivo, gli albanesi del Kosovo, non lo è più, e bisogna rallegrarsene; ma a quale prezzo? I soldati della NATO rientreranno alla base, mentre le popolazioni locali dovranno vivere per decenni, se non per secoli, con l'odio solidamente radicato nella memoria dai loro bombardieri. La minoranza

della minoranza, serbi e zigani della regione del Kosovo, divengono a loro volta la vittima delle vittime, e gli albanesi stessi si ritrovano in un paese in rovina, destinato a essere mantenuto dall'ONU. L'economia come

l'ecologia della Jugoslavia sono devastate (non dimentichiamo l'uranio «impoverito»), la sua vita politica è rimasta bloccata durante l'anno che ha seguito l'intervento. I governi occidentali si vedono confermati nella loro buona coscienza, quelli degli altri paesi nella loro diffidenza verso l'Occidente. Si ha l'impressione di un immenso pasticcio: pasticcio di buoni sentimenti, innanzitutto, che avrebbero potuto trovare migliore applicazione; pasticci di passioni, condotte irrimediabilmente sulla via del risentimento e della vendetta; pasticcio di mezzi materiali, il prezzo delle armi e degli eserciti di molto superiori al budget annuale dei paesi della regione.

L'intervento militare era un errore non perché la politica di Milosevich meritasse di essere sostenuta, né perché gli europei fossero al traino degli americani, né perché si è mosso al di fuori di ogni quadro giuridico. Era un errore perché si potevano ottenere i risultati ricercati con altri mezzi; si sarebbe allora evitato di diminuire le sofferenze degli uni aumentando quelle degli altri. La democrazia non produce gli stessi effetti del totalitarismo; tuttavia, i bambini massacrati non fanno differenza fra bombe totalitarie e bombe umanitarie, atomiche o convenzionali, dirette a salvare numerose vite e a instaurare il regno della giustizia e della morale. Nella sfera delle relazioni internazionali, la differenza fra democrazia e totalitarismo non appare così netta come negli affari interni: la volontà egemonica è presente, qui come là. Il mondo così come realmente esiste ci insegna che le relazioni fra paesi non possono fare astrazione dai rapporti di forza. Non si è per questo obbligati ad accettare il travestimento di questi rapporti in magnanima distribuzione di beni, come al bel tempo delle

crociate e delle conquiste coloniali, né a confondere la difesa dell'interesse nazionale, obiettivo legittimo di qualunque governo, con una lotta per la giustizia universale. Si deve optare per il diritto contro la forza, ma, fra due forze, si può preferire quella che dichiara apertamente il proprio nome a quella che si cela dietro una maschera di virtù.

IL SECOLO DI GERMAINE TILLION

Se bisognasse scegliere un solo episodio della stupefacente biografia di Germaine Tillion per farne l'emblema della sua esistenza, ecco quello che ricorderei. Siamo nell'ottobre 1944. Lei è internata, da circa un anno, nel campo di Ravensbrück. Durante la giornata, le deportate, divise in commando, partono per il lavoro, ma alcune fanno in modo di evitarlo; sono allora qualificate come "verfügbar", «disponibili», e sono utilizzate per diverse corvè all'interno del campo. Germaine Tillion fa abitualmente parte di queste "verfügbar", ma, quel giorno, è addetta allo scarico e alla selezione del bottino portato al campo da alcuni treni. Tuttavia, più che lavorare, sceglie di nascondersi in una grossa cassa da imballaggio, e lì concepisce un progetto. Scrive un'operetta, intitolata "Il verfügbar all'inferno", che trae le sue arie dalle operette di Offenbach e racconta i tentativi del "verfügbar" per sfuggire al lavoro, così come gli sforzi di un naturalista per descrivere questa specie animale non ancora repertoriata. Il testo talvolta trae i suoi ritmi dalle favole di La Fontaine:

"Morale:

Non cercate i colpi, verranno da soli, Inutile correre a farvi rompere il muso".

Altre volte il coro dei "verfügbar" canta, sull'aria dei «Tre valzer»:

"Non siamo ciò che si pensa, Non siamo ciò che si dice, Il segreto della nostra esistenza La Gestapo non l'ha detto".

Gli episodi comici succedono alle situazioni strampalate. Una deportata malata vorrebbe che ci si occupasse meglio di lei. Il coro dei "verfügbar" la mette in guardia:

"Il coro: Basta! Lei ha il diritto alla carta rosa e al trasporto nero... Nénette: Per me è lo stesso... Andrò in un campo modello, con tutti gli agi, acqua, gas, elettricità. Il coro: Gas soprattutto..." (1).

Nascosta in fondo alla cassa, Germaine Tillion compone i cinque atti della sua operetta, per la gioia delle sue compagne (una di esse porterà questo testo fuori dal campo al momento della liberazione); lei le fa ridere e, al tempo stesso, trasmette loro un'analisi lucida della situazione nei campi. Lucidità, malizia e tenerezza procedono insieme.

Germaine Tillion è nata nel 1907. Dopo studi di psicologia e di archeologia, si orienta verso l'etnologia di cui ammira uno dei maestri, Marcel Mauss. All'inizio degli anni Trenta, anche quelli che non si interessano alla politica possono farsi un'opinione sulla gravità degli avvenimenti che stanno per accadere. Nel corso di un soggiorno scolastico a Königsberg, nel 1933, Germaine giudica gli studenti nazisti ridicoli e considera «il razzismo come una stupidità totalmente esecrabile»(2). Tuttavia, non si fa illusioni sul comunismo. «Marcel Mauss ha avuto l'immenso merito di vedere giusto sul bolscevismo fin dal congresso di Tours. Ricordo di averlo sentito parlare degli stermini per fame organizzati da Stalin in Ucraina»(3). Ma non sono queste le sue preoccupazioni principali: ciò che ha soprattutto voglia di fare è andare a conoscere i popoli lontani e, se possibile, «selvaggi». L'occasione si presenta nel 1934; ottiene una borsa di studio che le permette di andare presso i berberi dell'Aurès, nel nord dell'Algeria. Vi effettuerà quattro soggiorni prolungati, fra il 1934 e il 1940, studiando in particolare l'organizzazione sociale di questa popolazione.

Rientra a Parigi all'inizio di giugno del 1940; è la disfatta. Ascoltando la domanda di armistizio formulata da Pétain, prende la decisione: bisogna reagire. Ciò che la motiva è, più che un impegno politico qualunque, la sua adesione ai valori

patriottici e repubblicani. A poco a poco si organizza un gruppo di resistenza, chiamato a posteriori la rete del Musée de l'Homme, di cui Germaine Tillion è una delle principali sostenitrici; vi si raccolgono informazioni, vi si organizzano evasioni. Nell'agosto 1942, Tillion è arrestata su denuncia; dopo una lunga inchiesta, viene deportata a Ravensbrück, nell'ottobre 1943. Vi rimane fino all'aprile 1945, quando la Croce rossa svedese arriva a liberare un gruppo di detenute.

Rientrata in Francia, Germaine Tillion, i cui manoscritti sono scomparsi, esita a riprendere il suo lavoro di etnologa; l'esperienza che ha appena subito mobilita tutta la sua attenzione. Passa allora alla sezione di storia moderna del C.N.R.S. e si dedica allo studio della resistenza e della deportazione; da testimone diretta, diventa ricercatrice professionale: la memoria si mette al servizio della storia. Pubblica dunque studi sulla rete del Musée de l'Homme e su Ravensbrück. Ma nel 1954 avviene una nuova rottura: un altro dei suoi vecchi maestri, l'orientalista Louis Massignon, le chiede di andare in Algeria per indagare sullo stato della popolazione civile; dei tumulti incominciano ad agitare la colonia francese. Tillion accetta, ed eccola impegnata, per gli otto anni a venire, nella tempesta che a poco a poco diventerà la guerra d'Algeria.

Solo nel 1962 - dopo un'interruzione di ventidue anni - Germaine Tillion può ritornare alla sua prima passione, l'etnologia. Vi si dedica interamente e nel 1966 pubblica il suo grande libro, "L'harem e i cugini", uno studio delle strutture familiari, sociali e economiche del mondo mediterraneo, che adotta come filo conduttore l'analisi della condizione femminile. Da questa data, Germaine Tillion conduce parallelamente le sue diverse attività di militante, di storica (una terza edizione del suo "Ravensbrück" esce nel 1988) e di etnologa: nel 1999 pubblica una nuova opera, intitolata "C'era una volta l'etnografia". Questa vita in apparenza discontinua e

dispersiva è stata segnata da due circostanze che Anise Postel-Vinay, la compagna di deportazione di Tillion, chiama

la passione di capire e la tenerezza per i propri simili (4). Due virtù preziose per il nuovo secolo, che per tale ragione meritano di essere osservate un po' più da vicino.

A livello generale, la molla che ci spinge a voler capire il mondo non ha bisogno di giustificazioni: vi siamo spinti dalla nostra stessa identità. E', dice Germaine Tillion, «una gioia in sé» che proviene dal fatto che «capire è una profonda vocazione della nostra specie, una delle mire della sua emergenza nella scala della vita» (5). Per il proprio compimento, l'essere umano ha bisogno di trovare un senso alla propria esistenza nel cammino inesorabile del tempo, un ordine nel mondo che gli permetta di collocarsi; l'accesso al senso passa per la comprensione. Ciò spiega la scelta di Germaine Tillion: «Per tutta la vita ho voluto capire la natura umana, il mondo nel quale vivevo» (6).

Ma questo bisogno non è la sola ragione della ricerca del senso. Noi non viviamo nel vuoto ma in situazioni concrete, che possono anche comportare sofferenze, oppressione, violenza. Capirne i meccanismi permette di agire su di essi; anche prima di ogni azione, si prova un sollievo nell'avere addomesticato l'avvenimento con le categorie dello spirito. Germaine Tillion ha potuto osservarlo al di fuori dell'esercizio della sua professione (l'etnologia si presenta, infatti, come un tentativo per capire gli altri), nel campo di concentramento e durante la guerra di Algeria. «Ho avuto l'occasione, da prospettive diverse», scrive, «di misurare lo smarrimento degli uomini di fronte al mondo che hanno costruito, e di constatare per due volte il sostegno reale che può apportare a quelli che schiacciano la comprensione - cioè l'analisi - dei meccanismi schiacciati». Lo stesso accade con il lutto: il giorno in cui apprendiamo la scomparsa di una persona cara, siamo paralizzati dallo stupore; inserire questo elemento inaudito in

una serie di fatti che lo precedono, lo avviluppano e lo seguono ci permette di elaborare il lutto di questa persona.

La conoscenza dell'umano inizia a partire dal momento in cui il soggetto scopre fuori di sé un altro essere umano, apparentemente simile e tuttavia differente, e desidera interpretare la natura di questa somiglianza e di questa differenza; entra in contatto con questo altro, gli fa domande e ascolta le sue risposte. L'identità progressivamente scoperta dell'altro lo illumina allora su sé stesso, egli inizia a partecipare dell'universale e del singolare - un processo che non conoscerà fine e che è nel cuore stesso del dialogo. L'etnologia «occupa, al livello dell'interconoscenza dei popoli, un posto parallelo a quello che svolge il dialogo a livello degli individui: un'andata e ritorno incessante del pensiero, incessantemente rettificata». L'altro mi permette di scoprire ciò che ignoravo in me, anche se non avrà mai accesso a ciò che io solo conosco; e reciprocamente. Non c'è più, da una parte, la «natura umana» e, dall'altra, i «selvaggi», ma due varianti della stessa natura. Grazie a questo passaggio attraverso l'alterità, ciascuno di noi può strapparsi alla propria singolarità e scoprire, diversamente dall'egocentrismo ingenuo, l'umanità. «L'etnologia è quindi innanzitutto un dialogo con un'altra cultura. Poi una rimessa in questione di sé e dell'altro. Poi, se possibile, un confronto che supera sé e l'altro» (7).

Questa disciplina non consiste dunque solo, come si sarebbe potuto credere, nel conoscere gli altri; ma anche nel mettere in relazione noi e gli altri. E' la lezione che Germaine Tillion aveva già imparato da Mauss: quest'ultimo, dice lei, si interessava tanto ai suoi contemporanei e vicini quanto ai popoli lontani. Da qui la conclusione, a prima vista sorprendente: «Per capire veramente una sola civiltà, bisogna conoscerne almeno due molto profondamente» (8). Non c'è conoscenza umana senza paragone e confronto; è del resto il motivo per cui non si potrà mai eliminare una parte di soggettività.

La pratica della comprensione, mestiere dell'etnologo, accompagnerà la deportata. Nell'orrore del campo, occuparsi del mondo piuttosto che impietosirsi di sé stessi aiuta a resistere. Se si trovano le forze per questo primo sforzo, si è poi tentati di farne approfittare gli altri. Germaine Tillion sarà quindi quella che, nel campo di Ravensbruck, cercherà di trasmettere ai propri compagni un po' di lucidità sulla loro situazione - mentre la sofferenza e la paura incitano all'ignoranza volontaria. Germaine si informa per quanto è possibile e poi condivide le informazioni, sia sotto forma di operetta sia di una ruvida esposizione di sociologia, come quella che pronuncia un giorno di marzo del 1944, fra due blocchi del campo. «Nulla è più spaventoso dell'assurdo. Dando la caccia ai fantasmi, ero consapevole di aiutare un po', moralmente, i migliori di noi». E quando il contenuto dell'esposizione non ha in sé nulla di gioioso - mette a nudo il meccanismo dello sterminio mediante il lavoro -, i deportati che l'ascoltano si sentono riconfortati. Il sapere, qui, serve in modo immediato a proteggersi. All'indomani della liberazione dei detenuti, ancora in Svezia, e nonostante lo stato di ebetudine in cui l'ha precipitata l'assassinio della madre, anche lei detenuta nello stesso campo, Germaine Tillion inizia un'indagine su ciò che sta per terminare: interroga dettagliatamente ciascuna delle sopravvissute. Intollererà il primo scritto che ne risulterà "Alla ricerca della verità", «perché questa indagine mi ossessionò in cattività e mi ossessiona ancora». Poco dopo decide di cambiare, almeno provvisoriamente, professione: c'è urgenza di raccogliere il massimo di informazioni per cercare di capire l'orrore; l'etnologa cede il posto alla storica. Il compito è duplice: verso i compagni della resistenza e della deportazione, c'è come un dovere di stabilire i fatti, di registrare gli atti; verso gli agenti del male, si tratta di cercare di capire come hanno potuto arrivare a quel punto. E' una scelta dolorosa - «abbandonare

provvisoriamente le culture africane (che amavo) per la storia della decivilizzazione dell'Europa (che mi faceva orrore)» (9) - ma necessaria. «Avevo deciso di non occuparmi più di etnologia ma di dedicare tutti i miei sforzi a capire come un popolo europeo più educato della media avesse potuto sprofondare in una simile demenza» (10). Qui risiede, in effetti, un mistero per ogni discepolo dei Lumi.

Scrivere la storia del presente non è facile. La ricerca della verità, fattuale o profonda, si scontra con la resistenza dei protagonisti, per definizione interessati. Identificati il bene e il male e resi indiscutibili, i vecchi carnefici cercano di discolparsi e di giustificarsi, mentre le vecchie vittime aspirano a opprimerli al massimo. «Negli ambienti colpiti dalla decimazione concentrazionaria, la suscettibilità è estrema: tutto ciò che contribuisce a screditare ancora di più gli autori del crimine è sovente ammesso senza critica, e la minima riserva provoca indignazione». Germaine Tillion sa che lei stessa non è un testimone imparziale e non saprebbe diventarlo; non può che stabilire scrupolosamente la verità fattuale pur restando consapevole delle scelte che guidano la sua comprensione. Non è il caso di rimpiangerlo: il mondo umano è impregnato di valori da parte a parte, e non si riuscirebbe a capirlo facendone astrazione. «Vivere e agire senza partito preso non è concepibile» (11), il meglio che si può fare è di scegliere il proprio con conoscenza di causa. Bisogna al tempo stesso sapere eludere le trappole poste dal lavoro di conoscenza stesso, che può farci preferire un risultato brillante all'opaca verità o, come dice lei stessa a proposito del film "La pena e la pietà", «un quarto di verità che scandalizza a tre quarti di verità sciupata dall'uso» (12).

La conoscenza è forse una delle vocazioni del genere umano e ciò basterebbe a legittimarla; ma, in più, può essere messa al servizio degli uomini e delle donne - un'utilità che Germaine Tillion non perde mai di vista. Dal tempo in cui era etnologa,

voleva già che i suoi scritti potessero aiutare coloro che ne erano l'oggetto; per questa ragione si preoccupava di usare il linguaggio comune, parole accessibili a tutti. Quando Massignon si rivolge a lei in quanto etnologa, nel 1954, per aiutare a pacificare il conflitto franco-algerino che sta nascendo, lei non esita un istante: la conoscenza non è lì per servire al proprio accrescimento, ogni volta che può deve contribuire all'azione. «Consideravo gli obblighi della mia professione di etnologa paragonabili a quelli degli avvocati, con la differenza che essa mi costringeva a difendere una popolazione anziché una persona». Se così è del sapere scolastico accumulato con disinteresse, quanto più forte devono fare agire le conoscenze acquisite nei dolori del proprio corpo, in seguito alle privazioni e alle torture nei campi! Gli ex deportati hanno diritti ma anche doveri: approfittare della propria esperienza e del proprio prestigio per combattere tutte le nuove manifestazioni del male - necessariamente diverse e nondimeno paragonabili. Appena uscita da Ravensbruck, Germaine Tillion diventa visitatrice di prigionieri - dove non marciscono più, tuttavia, dei resistenti. Nel 1959 riesce - è una delle azioni di cui si dice fiera - a introdurre l'insegnamento nelle prigionie: a partire da questo momento diventa possibile, in Francia, entrarvi analfabeta e uscirvi con un diploma universitario. Questa azione è davvero caratteristica dell'impegno di Germaine Tillion: non si propone di costruire il paradiso in terra, e neppure di guarire l'umanità dalle proprie pulsioni criminali: l'esistenza umana resterà per sempre un «giardino imperfetto». No, lei apporta un miglioramento limitato ma reale: rendere possibile ai prigionieri l'accesso alla cultura. Questo esempio non è isolato. Quando, nel 1950, David Rousset organizza la sua Commissione internazionale contro il regime concentrazionario, che provocherà la rottura fra comunisti e non comunisti nell'ambito degli ex deportati, Tillion si unisce a Rousset e partecipa alla Commissione

internazionale, riunitasi nel 1951 a Bruxelles. E' sempre nel quadro di questa commissione che si reca in Algeria nel 1957 per indagare sulla tortura nelle prigioni e nei campi francesi. Quando decide di dedicarsi di nuovo - ma ben diversamente - all'Algeria, Germaine Tillion non è dunque solo motivata dal proprio passato di etnologa ma anche dall'esperienza di deportata. Del resto, è la sua Associazione di ex deportate che le chiede, la prima volta, di informarle sugli «avvenimenti in Algeria», e il suo primo libro sul tema deriva da una esposizione loro indirizzata. «Nel 1956, a causa della loro esperienza vissuta dell'estrema miseria, avevo voluto dedicare alle mie compagne di deportazione ciò che sapevo sulla grande povertà dei paesi che chiamiamo Terzo Mondo». Proprio come gli ex deportati sono i meglio qualificati, nello spirito di David Rousset, per indagare sui campi in attività, così gli ex paria dei campi hanno la loro da dire sulla miseria dei colonizzati. E lungo tutti i suoi interventi in Algeria (non solo quando si informa sulla tortura nelle prigioni), Germaine Tillion mantiene presente nello spirito la propria esperienza di resistente e di deportata. Fin dal suo arrivo nell'Aurès nel 1954, dopo quattordici anni di assenza, vede dei soldati francesi che stanno perquisendo un vecchio pastore. «Il pastore, spaventato, alzava le braccia al cielo secondo l'uso internazionale dei sospetti. Scena che avevo già vista innumerevoli volte a Parigi fra il 1940 e il 1942, ma mai fra il 1934 e il 1940 in Algeria» (13). Se le esecuzioni dei combattenti algerini condannati a morte come «terroristi», la fanno soffrire fin nella carne, è perché dieci dei suoi compagni della rete del Musée de l'Homme sono stati fucilati nel febbraio 1942, nonostante i suoi innumerevoli passi per salvarli (e che hanno solo avuto come effetto di perderla). «In seguito, per molti mesi, e per numerose volte la settimana, ebbi l'occasione di dire addio ai compagni che venivano condotti al palo dell'esecuzione, e l'indignazione, la pena e la rabbia che

provavo allora sono ancora vive in me oggi», scrive nel 1957 (14). Questo accostamento tra la gloriosa epopea della resistenza e le azioni «terroristiche» degli indipendentisti algerini provoca all'epoca l'incomprensione, o addirittura l'indignazione. Non basta ricordarsi; bisogna ancora vedere a che cosa servirà il ricordo. La memoria delle disfatte passate può nutrire il patriottismo, quella delle vittorie il pacifismo; le due possono condurre a nuove guerre. La sofferenza che non si dimentica non è necessariamente buona consigliera: «L'umiliazione non si dimentica e rischia sempre di risolversi nella violenza o nel tradimento», dice Germaine Tillion (15) per fare capire l'atteggiamento di Pétain nel 1940. Certi ex resistenti sono diventati paracadutisti in Algeria, cercando in qualche sorta una rivincita alla disfatta del 1940: stavolta, saprebbero ben difendere la patria! Altri, come Germaine Tillion, hanno trovato nella loro esperienza passata ragioni per lottare contro le esecuzioni capitali.

Fedeltà alla giustizia piuttosto che al gruppo: tale è il principio di azione di persone come lei. Ora, lei fa una constatazione: «Ci sono in quel momento, nel 1957, in Algeria, pratiche che furono proprie del nazismo. Il nazismo che ho esecrato, e che ho combattuto con tutto il mio cuore» (16). Ecco perché si impegnerà in questa lotta - prendendo partito non per l'F.L.N. contro la Francia, ma quello dell'umanità contro la guerra, le torture, le esecuzioni. Terminata la guerra d'Algeria, Germaine Tillion continua ad agire. Lavora con organizzazioni internazionali che lottano per la scomparsa della schiavitù, per la difesa delle minoranze o contro la fame come contro il taglio del clitoride, questa «tortura barbara», sempre in nome dei principi che si sono radicati in lei durante la guerra. A sua volta, la familiarità con le pratiche coloniali si rivela utile: per questo s'impegna nella temibile impresa che consiste nel decolonizzare le donne («Nella nostra epoca di decolonizzazione generalizzata, l'immenso mondo femminile

resta per molti aspetti una colonia») (17), o analizza i conflitti recenti in Ruanda e in Jugoslavia, dove una maggioranza e una minoranza si contendono lo stesso territorio. La miseria del Terzo (o del Quarto) Mondo la indigna sempre, così come ciò che lei chiama la «barbonizzazione», al tempo stesso estrema povertà e distruzione delle vecchie strutture sociali e familiari. Un fenomeno che oggi è osservabile nelle bidonville nei dintorni delle metropoli, e di cui gli stessi campi di concentramento non sono forse che una «razionalizzazione estrema», «un tentativo per trarne il 'miglior partito' possibile» (18). Un andirivieni costante sussiste fra i diversi oggetti di conoscenza, ed è questo che rende possibile il legame fra conoscenza e azione.

La «passione di capire», dopotutto, non sorprende troppo. Si può restare più perplessi di fronte all'altra attività costante di Germaine Tillion, cioè la tenerezza per i propri simili. In effetti, la sua esperienza è consistita, certo non esclusivamente ma in gran parte, in una «traversata del male» (è il titolo che lei dà a un libro di conversazioni con Jean Lacouture, uscito nel 1997). Più esattamente, Tillion suggerisce che si possono identificare nell'umanità due minuscole minoranze: quella dei bruti feroci, dei traditori venduti, dei sadici sistematici, da una parte; e, dall'altra, quella degli «uomini di grande coraggio e di grande disinteresse», che, anche quando dispongono di una potenza superiore, non ne abusano mai, anzi, la mettono al servizio del bene. Fra questi due estremi, l'immensa maggioranza di noi è composta da gente ordinaria, inoffensiva in tempo di pace e di prosperità, ma pericolosa alla minima crisi.

A Ravensbrück, e anche al di là, nell'apparato nazista, gli individui che Tillion incrocia non sono mostri, ma piuttosto dei mediocri che hanno subito un addestramento tale da essere divenuti capaci di atti mostruosi. Queste persone non si distinguono, in sé stesse e per la loro biografia precedente,

dalla media civilizzata. Le detenute del campo si dedicano fra loro a un gioco melanconico: scommettono per vedere in quanto tempo la nuova sorvegliante, dapprima timida e cortese, si trasformerà in un essere brutale che gode nel distribuire i colpi (da otto a quindici giorni, di norma). Ma Tillion osserverà la stessa metamorfosi nei soldati francesi in Algeria: «Ho conosciuto uomini dolci e silenziosi che le quattro ore di volo bastavano a trasformare in energumeni grossolani» (19). I francesi d'Algeria, a loro volta, non hanno nulla di eccezionale. Qui come là, si trovano solo persone ordinarie. Ma anche Himmler, responsabile supremo del reame concentrazionario, appare a Germaine Tillion come «uno scribacchino arrivista, limitato e meticoloso, accidentalmente dotato di mezzi sproporzionati rispetto alla sua mediocrità» (il capitolo in cui ne fa il ritratto si intitola «I mostri sono uomini»). Ora, questa constatazione, lungi dal rassicurarci, dovrebbe inquietarci: «C'è di che avere molta paura, perché quel ventre è ancora più fecondo di quello della Bestia» (20).

Lo stesso accade con i gruppi, e in particolare con i gruppi nazionali. All'uscita dal campo, Tillion conserva un rancore verso i polacchi, che hanno abusato della loro posizione di forza, e lo dice. Al momento della seconda edizione del suo libro, si ricrede e lo confessa ai lettori: «Oggi ho vergogna di quel giudizio, e tengo a dirlo, perché sono convinta che nella stessa situazione qualunque altra collettività nazionale avrebbe abusato allo stesso modo». La tentazione di trattare i tedeschi allo stesso modo è, naturalmente, grande; ma essa rivelerebbe solo il nostro timore di vederci troppo vicini al male. Ho sentito molte persone parlare della crudeltà, della depravazione della «razza tedesca». Come sarebbe rassicurante pensare così e circoscrivere così i disastri! La verità è che razzismo e nazismo sono fenomeni le cui cause non possono essere né «razziali» né «nazionali» (21). Avendo capito che i malfattori sono uomini come gli altri, Germaine Tillion

s'impegna a mantenere la distinzione fra l'atto e il suo autore, a non essenzializzare il crimine. «Si fantastica di una giustizia spietata per il crimine e pietosa per il criminale», osserva, senza sapere di ricalcare una frase citata da Grossman all'incirca alla stessa epoca: «La verità che ha formulato un cristiano di Siria del sesto secolo: 'Condanna il peccato e perdona il peccatore'» (22). Un sogno, in effetti, ma sporadicamente realizzabile; così, nel 1950, Tillion si darà la pena di andare in Germania per testimoniare "a favore" di due vecchie sorveglianti di Ravensbruck: erano accusate di crimini immaginari. Nel 1947, aveva assistito al processo dei suoi carnefici del campo: soddisfatta di vedere condannati i loro atti, non aveva potuto impedirsi di provare, anche per queste persone, «una pietà costernata» (23). Il processo di Pétain, a cui è ugualmente presente, non le ispira un sentimento diverso.

Durante la guerra d'Algeria tutti sono obbligati a una scelta di campo: per l'F.L.N. o per l'Algeria francese. Che cosa può fare chi rifiuta che il mondo sia diviso in bianco e nero? Colui che pensa, come scrive Germaine Tillion a proposito del conflitto algerino nel 1956, che «nessuna stirpe umana detiene il monopolio dell'intelligenza o dell'equità, e che tutti contano, fra i loro genitori, una proporzione massiccia, probabilmente costante, di sacripanti e di imbecilli»? (24) In ogni caso lei non può che attirarsi la riprovazione di tutti gli estremisti: sarà odiata tanto da Jacques Vergès, avvocato dell'F.L.N., quanto dai suoi nemici giurati, i fanatici dell'Algeria francese, e anche dai dogmatici intellettuali parigini che credono di conoscere la verità e hanno deciso a priori la ripartizione del bene e del male. Ne testimonia questo commento di Simone de Beauvoir a uno scritto di Germaine Tillion sulla situazione in Algeria: «Abbiamo cenato tutti da Marie-Claire facendo a pezzi l'articolo di Germaine Tillion che secondo Bost, Lanzmann e me è una sconcezza» (25).

Se le cause del razzismo e del nazismo non sono né razziali né nazionali, dove vanno cercate? "Ravensbruck" è un libro di grande ricchezza descrittiva e psicologica, ma non si sofferma sulle fonti più lontane del disastro avvenuto nel cuore dell'Europa. Le cause della guerra d'Algeria e della barbonizzazione del Terzo Mondo sono, invece, più chiare: risiedono nei ritmi disuguali dell'evoluzione storica, il contatto fra i popoli essendosi prodotto quando essi erano a stadi di sviluppo diversi. Il male non è la verità della condizione umana ma proviene da una situazione - come ne esistono, spesso sfortunatamente. «Ci sono degli uomini cattivi e degli uomini buoni, e delle situazioni in cui, inoltre, tutti gli imbecilli sono cattivi. Ahimè, sono numerosi dovunque» (26).

Se c'è tenerezza per i nostri simili, essa non procede da un'ignoranza di ciò che Germaine Tillion chiama talvolta le «inclinazioni della specie» o, più brutalmente, il «versante atroce dell'umanità» (27). Non si fa nessuna illusione sul genere umano. Ma ugualmente non crede che i lati cattivi siano i soli. Niente è perduto a priori. «Non esistono, moralmente, dei veri mediocri, ma solo degli esseri che non hanno incontrato gli avvenimenti che li riveleranno», scrive alla fine di "Ravensbruck" (28). L'essere umano è moralmente indeciso, al tempo stesso buono e cattivo, per questo il campo dell'azione resta aperto.

Come arriva il bene? Germaine Tillion ne vedrà l'origine là dove la cercavano anche Romain Gary e Vasilij Grossman: nella cura e nell'amore di cui la madre e il padre circondano il bambino piccolo. Quest'ultimo acquisisce, salvo incidenti, «una certa disposizione alla felicità» (29) e una capacità a sua volta di amare. Questo amore- gioia davanti all'esistenza dell'altro serve da emblema, ad autori come Gary o Tillion, quando devono ricordare ciò che giustifica una vita umana. Alla domanda che si pone sulla natura della felicità, Gary risponde rievocando un ricordo d'infanzia: «E' quando ero

coricato, ascoltavo, spiavo, e poi sentivo la chiave nella serratura, [...] non dicevo niente, sorridevo, aspettavo, ero felice» (30). Germaine Tillion ripete quasi le stesse parole nella dedica che fa a Massignon di uno suo libro, quando cerca di ricordare una vita esemplare - una «vita data». Alcune settimane prima della sua morte, lei è seduta presso di lui, a contemplare la sua grande fatica, quando, «improvvisamente trasfigurato e in piedi, con una gioia luminosa e giovane negli occhi», il vecchio sorrise: «Aveva udito il rumore impercettibile di una chiave che sfiorava la serratura sul pianerottolo: 'Riconosco la sua chiave...' In effetti era sua figlia». Gli esseri umani sono anche capaci di amore, e per questo non si può rifiutare loro il proprio amore: tale è il senso di «quel soprassalto di giovane tenerezza paterna, più forte dell'avidità della morte, più forte dell'esaurimento di un'esistenza consumata» (31).

E' a Ravensbruck che Germaine Tillion ha potuto rinforzare il proprio rispetto per la persona umana, perché, se il male vi si estende dovunque, il bene non vi è assente. Egoismo e generosità sbocciano fianco a fianco, come se ogni essere rivelasse la propria identità fino a quel punto mascherata dalle convenzioni sociali. Il bene si afferma attraverso virtù quotidiane: il mantenimento di una dignità personale, la preoccupazione per gli altri, talvolta prossimi, talvolta sconosciuti (nessuno è sopravvissuto al campo senza l'aiuto degli altri); l'attività stessa dello spirito, tanto è lo sforzo di Tillion di capire il mondo concentrazionario e farlo capire agli altri, diventa a sua volta virtù. Una volta uscita dal campo, al riparo dal pericolo immediato, Tillion moltiplicherà i gesti di questa natura nei confronti degli sconosciuti che soffrono. Non militerà in un partito, non costruirà un'utopia, ma si applicherà a risolvere dei problemi specifici. Per esempio, mettere l'educazione alla portata di tutti: dei contadini algerini, nel 1955; dei prigionieri francesi, nel 1959; o ancora, e questo scopo

le sta particolarmente a cuore, delle donne. Il suo libro "L'harem e i cugini" è un'analisi in profondità della condizione femminile. Dopo avere studiato il mondo, l'erudita desidera agire: per cessare di essere la metà asservita dell'umanità, le donne devono istruirsi.

La via così scelta è giusta; non garantisce affatto la vittoria. Germaine Tillion ne fa l'amara esperienza in Algeria, fra il 1954 e il 1961. Quando vi si reca per la prima volta, dopo quindici anni di assenza, tenta in primo luogo di stabilire una diagnosi. Ora, ciò che innanzitutto vede non è un problema politico o militare, ma la degradazione economica e sociale della popolazione musulmana. Quest'ultima è stata abbandonata «in mezzo al guado»: le strutture antiche sono crollate in seguito al contatto con la civiltà industriale europea, ma questa popolazione non ha acquisito le competenze e le qualificazioni che le permetterebbero di costruire nuove strutture. Essa è dunque condannata alla barbonizzazione: i contadini, il cui numero cresce a una velocità vertiginosa, non possono più vivere in campagna e si ammassano nelle bidonville. Il male è quindi legato innanzitutto alla demografia e alla tecnologia; ugualmente lo sarà il rimedio. Poiché non è possibile nessun ritorno indietro, bisogna almeno aiutare i vecchi contadini ad acquisire nuovi saperi che sono indispensabili nella società nuova: Germaine Tillion s'impegnerà a creare organismi specifici, chiamati Centres sociaux, che dispensano a tutti questa nuova formazione. «Immaginavo di procurare un mestiere a tutti gli algerini che la terra non nutriva più. Per questo, bisognava innanzitutto creare in Algeria un insegnamento paragonabile a quello della Francia» (32).

Una simile azione potrebbe produrre il suo effetto a condizione di lasciarle tempo. Ora, il tempo è una derrata rara nell'Algeria del 1955; gli elementi più attivi della popolazione aspirano a una soluzione immediata, che si chiama indipendenza. Poiché la Francia non desidera accordargliela -

la presenza di un milione di "pieds-noirs" sul suolo algerino rende la decisione più che delicata -, bisogna strapparla con le armi. In tale contesto, la soluzione preconizzata da Germaine Tillion non piace a nessuno: non conviene agli indipendentisti, perché presuppone il mantenimento del legame formale fra i due territori (sono i francesi che devono istruire gli algerini). Ma anche gli antiindipendentisti la rifiutano, perché permetterebbe di dare agli algerini la capacità di gestire i propri affari. Quando esce l'opuscolo intitolato "L'Algeria nel 1956", in cui Germaine Tillion espone la propria diagnosi e il rimedio che auspica, è troppo tardi: le armi hanno incominciato a parlare, la voce degli istitutori non è più udibile. L'Algeria nel 1956 ha altre preoccupazioni che ritiene più urgenti. L'analisi economica di Tillion - la cui pertinenza da allora non è mai stata smentita - è recuperata dai difensori dell'Algeria francese. I Centres sociaux saranno spazzati via dalla tempesta, gli animatori perseguitati e assassinati dall'O.A.S.

Nel 1957, come si è visto, Germaine Tillion ritorna in Algeria per indagare sulla tortura nelle prigioni; la guerra è al culmine. La commissione di cui lei fa parte renderà pubblico il suo rapporto; questo non impedirà assolutamente ai paracadutisti di Massu di generalizzare le pratiche di tortura per vincere la battaglia di Algeri. E' a questo punto che si svolge un episodio stupefacente. Germaine Tillion apprende che «si» vorrebbe incontrarla. «Si», scoprirà lei più tardi, sono i responsabili dell'azione militare della regione di Algeri, Saadi Yacef e il suo collaboratore Ali la Pointe, altrimenti detti i due principali «terroristi» del momento. Germaine Tillion decide di cogliere l'occasione per parlare al «nemico». In Algeria lei conta numerosi amici fra la popolazione musulmana e gode di buona reputazione; non occupa nessun posto ufficiale in Francia, ma alcuni dei suoi vecchi compagni resistenti sono divenuti nel frattempo ministri e sa che può essere accolta da loro.

Il 4 luglio 1957 si svolge una scena singolare. Germaine Tillion segue una guida sconosciuta attraverso la casbah di Algeri e arriva in una stanza dove l'attendono due donne e due uomini, Yacef e Ali. S'intavola allora una conversazione che dura tutto il pomeriggio. Germaine Tillion approfitta dell'occasione per tentare di negoziare una tregua. Si rende ben conto che ogni atto di violenza da una parte ne provoca uno ancora più violento dall'altra. Se riuscisse a ottenere che uno dei due gruppi facesse un gesto, forse questa spirale potrebbe fermarsi? Parla a lungo e con convinzione; dopo qualche ora, Yacef, con le lacrime agli occhi, esclama: «Le faccio la promessa che d'ora in poi non toccheremo più la popolazione civile!». Era lo scopo cercato; partendo, Germaine Tillion si volta verso Ali la Pointe, lo afferra per il bavero e, scuotendolo un po', gli ripete: «Ha capito bene che cosa ho detto?». Con aria intimidita, Ali risponde: «Sì, madame» (33). Lei può allora andarsene.

Di ritorno a Parigi, fa il resoconto di questa conversazione ai suoi amici altolocati. C'è una contropartita a questo impegno: bisogna che la Francia cessi di giustiziare i militanti algerini. Per due settimane l'accordo tiene, la violenza sembra improvvisamente attenuarsi. Poi, il 24 luglio, tre nuove esecuzioni hanno luogo nella prigione di Algeri: la tregua viene rotta da parte francese. Lo sarà anche da parte algerina alla fine di settembre dello stesso anno, dopo l'arresto di Yacef. La guerra continuerà ancora per quattro anni, lasciando numerose vittime e tracce incancellabili nelle memorie - tracce che non sono senza rapporto con le violenze odierne in Algeria. Gli sforzi di Germaine Tillion hanno fallito. Di chi la colpa? In parte, almeno, di tutti quelli che giudicano gli interventi di Germaine Tillion come una «sconcezza», se non, come il generale Massu, che racconta la sua versione degli avvenimenti nel 1971, come un inganno e un tradimento. Nella risposta a queste accuse, lei constata: è il generale che, vincendo una

battaglia (quella di Algeri, con l'aiuto della tortura), ha perduto la guerra; e conclude: «La fine disastrosa ha risposto ai mezzi indegni» (34).

La visione che lei ha del conflitto armato nega le ragioni di entrambi i due gruppi belligeranti, da una parte l'F.L.N., dall'altra i francesi d'Algeria appoggiati dall'esercito francese: sono «due terrorismi faccia a faccia» che non riescono più a ricordarsi di essere in realtà complementari. Le fanno pensare agli stupidi alci delle foreste canadesi che si combattono aggrovigliando le corna e finiscono per morire immobilizzati. In una simile lotta, i due protagonisti sono perdenti. Torture e terrorismo si legittimano mutualmente. La pace può venire solo dalla confidenza reciproca, ma la fiducia può venire solo dalla pace; quindi la guerra continua.

Germaine Tillion rifiuta di adottare la narrazione eroica di questi avvenimenti: noi (i francesi o gli algerini, poco importa) siamo i più forti, abbiamo vinto. Rifiuta anche la narrazione delle vittime: eravamo nel nostro diritto ma, traditi, lo abbiamo perduto; oggi meritiamo una riparazione. Non le resta che la terza via, quella della narrazione tragica, che tiene conto della posizione dei due partiti nel conflitto e vede i danni causati dalle due parti. Non è la sola in questa situazione. Tale era, ci dice, il destino di Louis Massignon che ha vissuto gli anni di guerra come «un tormento a ogni secondo: la sua informazione e la sua lucidità non gli permettevano infatti nessuna ignoranza e non poteva disinteressarsi di nessuna vittima, perché si sentiva fraternamente solidale e responsabile di tutti i colpevoli delle due parti» (35). La tragedia, in effetti, consiste nell'identificarsi non solo con tutte le vittime ma anche con i protagonisti del male di ciascuna parte. Quasi lo stesso accade ad Albert Camus, uno dei rari appoggi incondizionati di Germaine Tillion in queste circostanze, che provoca delle grida «A morte!» nei fanatici delle due parti

quando dice di capire altrettanto bene i musulmani e i pied-noir e di aderire in ogni istante al partito dei più minacciati.

Germaine Tillion è ben consapevole che la via da lei scelta in questo conflitto non è la più facile. Si sa condannata alla pena (piangere le vittime) e alla vergogna (sapersi responsabile). Se accetta queste missioni pericolose in mezzo alla guerra, è perché può riconoscersi nei due protagonisti, «da una parte per patriottismo e dall'altra a causa dell'estrema compassione che mi ispirano le sventure del popolo algerino». Che cosa deve fare chi capisce gli uni e gli altri e non può rinunciare a nessuna parte di verità? «Niente di più spaventoso che ascoltare alternativamente gli echi di due mondi così vicini e così distinti» (36). Non le resta che accettare lucidamente la condizione tragica dell'umanità. «La tragedia algerina, come io la vedo», scrive nel 1956, «comporta molte vittime, pochi traditori - ma le sue possibilità di svolgimento mi sembrano come un punto di partenza per altre tragedie» (37). Bisogna ben ammettere, nell'anno 2000, che aveva ragione. Il mondo non è migliorato. Il destino non ha risparmiato a Germaine Tillion il dolore insopportabile, quello che nasce dalla «sofferenza e [dalla] morte di quelli che si amano» (38), quello che conduce solo a una collera impotente. E tuttavia, Tillion è riuscita ad «attraversare il male» senza esserne contaminata, e persino a trasmetterci una sensazione di gioia. Come anche Grossman, ha saputo trovare il contenuto stesso del suo messaggio nell'immagine della madre sacrificata, resa tanto più degna d'amore perché caduta vittima di un'orribile barbarie. L'uno e l'altra si sono sentiti incaricati di una missione: fare vivere il precetto della madre morta in silenzio. Come è riuscita Tillion a produrre questa trasfigurazione? Quale concatenazione di forze glielo ha permesso?

Quando si leggono i suoi scritti, a volte si ha l'impressione di avere a che fare con una doppia personalità. Ma questi due risvolti non entrano in conflitto, anzi si articolano

armoniosamente. C'è la protagonista mossa dalla tenerezza per i propri simili e l'osservatrice appassionata dalla conoscenza; le due non cessano di servirsi a vicenda.

L'osservatrice viene a distendere l'atmosfera nei momenti più drammatici della vita della protagonista, contemplandoli dal di fuori e rilevandone gli aspetti - involontariamente - comici. Tillion è appena arrestata dalla polizia militare tedesca, su denuncia per attività resistenziali. «Si svolge allora una scena abbastanza divertente», ci dice nei suoi ricordi. In che cosa consiste il divertimento? Nel fatto che la sua situazione disperata, vista dall'esterno, le fa pensare a un racconto fulbe che suggerisce che Dio può essere buono tanto per l'uomo che vuole attraversare il fiume a nuoto quanto per il coccodrillo che vorrebbe mangiarlo. Il ricordo di questa storia, la possibilità di vedere la propria situazione nei termini del racconto, le restituiscono il suo sangue freddo: «Mi sono detta tristemente ma senza panico: 'Oggi, Dio è stato buono per il coccodrillo'» (39). Qualche mese più tardi, in prigione, il commissario le annuncia che sarà fucilata l'indomani mattina. La scena ha qualcosa di buffo, commenta Germaine Tillion: stavolta, è perché il commissario è ancora più sorpreso dalla sua calma che lei dall'annuncio del suo destino.

Questa distanza fra essere che agisce ed essere che osserva non è introdotta a posteriori; è presente nel cuore stesso dell'azione. Bisogna leggere (e fare leggere a tutti gli studenti) l'incredibile lettera che Tillion, dalla sua cella, manda al presidente del tribunale che le ha appena trasmesso un atto di accusa che normalmente conduce alla morte. Questa lettera è un capolavoro di malizia, di ironia appena dissimulata («sarei profondamente rattristata se mi si accusasse d'ironia»), un rendiconto delle sue attività, inframmezzato da versi di vecchie canzoni. Tillion vi confessa di avere praticato la magia in Africa ma aggiunge che i suoi poteri hanno limiti: «Se questi signori della polizia tedesca hanno realmente perduto la loro

innocenza, sono incapace di rendergliela» (40). Si direbbe che la gioia di servirsi con brio dalla lingua francese le fa quasi dimenticare le circostanze drammatiche in cui è precipitata. Un altro simile episodio avviene nel treno che conduce i deportati verso i campi, situazione per principio poco propizia agli scherzi. Mentre viveva nell'Aurès, alla nostra giovane studiosa piaceva passeggiare con una piccola volpe delle sabbie appollaiata sulla spalla, legata con una catena d'orologio. Nel treno, ritrova una foto dell'animale e si dirige verso un guardiano delle S.S. «Vi mostrerò come si addomestica un selvaggio», disse ai suoi compagni spaventati. «Prudentemente, lungamente, con una grande dolcezza, mise la foto sotto gli occhi del guardiano che finì per prendere confidenza. Ebbe inizio un qualche tipo di conversazione» (41).

Senza la distanza che le procura la pratica dell'osservazione, Germaine Tillion non avrebbe mai potuto comportarsi con altrettanta calma, malizia e giustezza. Reciprocamente, le sue ricerche erudite non ci lasciano mai dimenticare che sono state condotte da un individuo particolare, con i suoi difetti e le sue qualità, le sue abitudini e le sue bizzarrie. Come ha composto il suo libro? le domandano quando uscì "C'era una volta l'etnografia". Rispose: «Ne ho tagliato la metà per potere partire tranquilla per le vacanze». Questo libro inizia, d'altronde, con una «dedica» stupefacente, sorprendente in quest'opera erudita quanto lo era la lettera ironica nel quadro dell'inchiesta giudiziaria: per annunciare il tema del libro, l'autrice si rivolge ai lettori con versi scadenti! Anche all'epoca in cui raccoglieva informazioni, cercava di non essere una pura erudita: «Abbordando l'Africa, avevo scioccamente immaginato le 'Scienze dell'uomo' come una sorta di chimica di cui l'etnologo deve astenersi dal turbare i precipitati minerali. Molto fortunatamente, la simpatia mi costrinse a volte a infrangere le mie teorie» scrive a mo' d'introduzione a un racconto che meriterebbe di figurare in tutte le antologie

(42). Quest'opera, "C'era una volta l'etnografia", è probabilmente uno dei libri eruditi più liberi che siano mai stati scritti: si sente che il suo autore ha raggiunto uno stato tale che non si preoccupa più di nessuna convenzione e cerca solo di dirci, il più esattamente possibile, la propria esperienza. L'effetto sul lettore (che io sono) è entusiasmante.

Germaine Tillion, oggi una vecchia signora, è una delle persone pubbliche più luminose che ci sia dato conoscere in questo secolo di tenebre. Ci si sorprende a fantasticare che prenda il genere umano per il bavero, che lo scuota un po' e gli domandi, dall'alto della sua esperienza: «Ha capito bene ciò che ho detto?». E che quest'ultimo risponda, mogio mogio: «Sì, signora...».

EPILOGO

INIZIO SECOLO

Il ventesimo secolo, secondo il calendario, è finito; ma esso continua a ossessionare le nostre memorie. Di queste ho voluto, nelle pagine che precedono, esplorare numerose sfaccettature secondo due modi complementari: analisi concettuale degli avvenimenti, e narrazione dei destini individuali. Mi resta qui da riunire alcune delle lezioni che ho creduto di poter trarre e domandarmi: che cosa ci insegnano sul secolo futuro?

La memoria stessa, innanzitutto. La scelta che si presenta davanti a noi non è fra dimenticare e ricordarsi - perché l'oblio non deriva da una scelta, sfugge al controllo della nostra volontà - ma fra differenti forme di ricordo. Non esiste dovere di memoria in sé; la memoria può essere messa al servizio del bene come del male, utilizzata per favorire il nostro interesse egoista o la felicità altrui. Il ricordo può restare sterile, addirittura fuorviarci. Se si sacralizza il passato, ci si impedisce di capirlo e di trarne lezioni che concerneranno altri tempi e altri luoghi, che si applicheranno a nuovi protagonisti della storia. Ma se, al contrario, lo si banalizza, applicandolo a situazioni nuove, se vi si cerca soluzioni immediate alle difficoltà presenti, i danni non sono minori: non solo si traveste il passato, ma si disconosce anche il presente e si apre la via all'ingiustizia. La mania analogica non è meno spiacevole dell'ossessione letteralista. Auschwitz e Hitler hanno una lezione da insegnarci, ma non somigliano a nulla di ciò che oggi si presenta davanti ai nostri occhi. Perché il passato resti

fecondo, bisogna accettare che passi attraverso il filtro dell'astrazione, che si mescoli al dibattito concernente il giusto e l'ingiusto. Ci piace richiamarci alla «memoria», tuttavia i nostri comportamenti non sono affatto più saggi di quelli dei nostri antenati. Stigmatizziamo il razzismo o la violenza degli altri, nostri vicini o nonni, e questo non ci impedisce di mantenere i nostri: non si impara affatto dagli errori altrui. Giudichiamo severamente la loro ignoranza, o la facilità con cui si sono lasciati abbindolare dalla propaganda; ma noi facciamo altrettanto, prendendo per oro colato le dichiarazioni dei nostri presidenti e primi ministri, riprese con compiacenza dai media onnipresenti.

Il nostro rapporto con il tempo si è incontestabilmente evoluto. La società tradizionale è defunta, con la sua popolazione stabile e sedentaria, e i suoi riti ben stabiliti, che si era sicuri di ritrovare da un anno all'altro. Tutto cambia intorno a noi, bisogna acquisire incessantemente nuove informazioni; la conservazione del passato è minacciata. E oggi si preferisce ignorare l'evolversi del tempo: il nostro immaginario vorrebbe situarci in un presente perpetuo, dove non c'è posto per le età di transizione, infanzia e vecchiaia; per non parlare della morte, rinchiusa nei reparti riservati degli ospedali.

Di fronte a questa aggressione contro la propria identità - perché ce n'è una -, di fronte a questa amputazione, l'individuo moderno cerca di difendersi. Tutto accade come se egli percepisse con spavento lo scorrere sempre più accelerato del tempo, la sparizione sempre più rapida del passato, e cercasse di fare di tutto per frenare queste tendenze. Ma il rimedio finisce a sua volta per porsi come problema. Si risponde alla distruzione del quadro tradizionale con delle commemorazioni. Ci si aggancia alla singolarità dei propri ricordi oppure si svislaccia il passato, trasformandolo in chiave universale, incaricata di spiegare il presente. Sapremo sfuggire

a questa attrazione dei contrari, entrambi così poco desiderabili? Sapremo accettare il trascorrere del tempo come la necessità di vivere al presente, pur riconoscendo che questo presente è fatto anche del passato, nella sua sostanza come nei suoi valori?

Nella storia del ventesimo secolo europeo, mi sono soffermato più lungamente su un avvenimento centrale, l'affrontarsi del totalitarismo con la democrazia. Affrontarsi che si è svolto non solo sui campi di battaglia e i terreni economici, ma anche sul piano dei grandi principi politici e morali, che fondano l'esistenza di ogni regime. L'aggressione intrapresa dal totalitarismo contro la democrazia ha fatto riapparire, per contrasto, gli elementi umanistici a cui si ispira quest'ultima. Il totalitarismo promette la felicità a tutti - ma solo una volta che saranno eliminati quelli che non ne sono degni, classi nemiche o razze inferiori. Esso nega l'autonomia dei soggetti individuali, il loro diritto di scegliere le norme secondo cui vivranno, e al tempo stesso vuole che la società nel suo insieme si affranchi da ogni tutela: Dio, ordine naturale, morale universale o diritti dell'uomo. All'azione umana esso dà come fine valori transindividuali: il partito, la nazione, il regime; ammette che l'individuo debba essere sacrificato perché trionfino la rivoluzione, la società ideale, l'umanità purificata. La democrazia, a sua volta, si richiama alla finalità del "tu", perché erige l'altro come scopo legittimo della mia azione; dall'autonomia dell'"io", soggetto che ha diritto di «acconsentire o di resistere» e all'universalità degli "essi", reputando ogni essere umano provvisto della stessa dignità. Essa recupera anche i postulati di base del pensiero umanistico.

L'umanesimo moderno - un umanesimo critico - si distingue per due caratteristiche, senza dubbio entrambe banali, ma che traggono la loro forza dalla loro stessa compresenza. La prima è il riconoscimento dell'orrore di cui sono capaci gli esseri

umani. L'umanesimo, qui, non consiste affatto in un culto dell'uomo, in generale o in particolare, in una fede nella sua nobile natura; no, il punto di partenza, qui, sono i campi di Auschwitz e della Kolyma, la prova più grande che ci sia stata data in questo secolo del male che l'uomo può fare all'uomo. La seconda caratteristica è un'affermazione della possibilità del bene; non del trionfo universale del bene, dell'instaurazione del paradiso in terra, ma di un bene che conduce a prendere l'uomo, nella sua identità concreta e individuale, come fine ultimo della propria azione, a prediligerlo e ad amarlo. Si rinuncia dunque a sostituirlo con un essere soprannaturale, Dio; o al contrario con le forze della natura subumana, le leggi della vita; o anche con i valori astratti scelti dagli uomini, si chiamino prosperità, rivoluzione o purezza, e, al di là, le leggi della storia. Come riconciliare questa assenza di illusioni sull'uomo, da una parte, con il mantenimento dell'uomo come fine dell'azione, dall'altra? Questa è la sfida che devono accogliere gli umanisti moderni, gli umanisti dopo la Kolyma e dopo Auschwitz.

Avendo preso conoscenza di questa storia, viene voglia di domandarsi: siamo minacciati, in un futuro prevedibile, dal ritorno del mondo totalitario, o anche solo dal suo spirito? Ma si può prevedere il futuro? Tutti conoscono la storia di quel veggente che avvinceva il pubblico di una sala da spettacolo: era capace di muoversi liberamente nel tempo e nello spazio. «Che cosa fa in questo momento il papa?» Il veggente lo sapeva e lo diceva. «Che cosa diventerà la nostra città fra cent'anni?» Il veggente non aveva alcuna difficoltà a descrivere la situazione nei minimi dettagli. E' allora che si è alzato un ragazzino. «Qual è l'oggetto che tengo nella mano dietro la schiena?» Il veggente non ha mai potuto rispondere a questa domanda e ha dovuto lasciare la sala coperto di ridicolo. La morale di questo aneddoto è che è più prudente predire il destino del prossimo millennio, nel vasto universo, che domandarsi: che cosa

accadrà domani nel mio paese, o addirittura: quali sono, oggi stesso, i segni annunciatori del futuro? Tuttavia, dimenticando per un attimo la prudenza, vorrei riflettere su ciò che l'analisi del passato ci suggerisce riguardo alle vie del futuro.

Il trauma inflitto dall'esperienza totalitaria ai popoli europei è stato, mi sembra, troppo profondo, i danni causati troppo pesanti, perché si possa immaginare che le dottrine totalitarie recuperino la loro seduzione in un prossimo futuro. Sopravvivono sempre, naturalmente, delle nicchie neonaziste, e, più ancora, piccole porzioni della popolazione tentate dall'utopia comunista; tuttavia, l'ipotesi della loro prossima presa di potere non merita attenzione. La scomparsa di questa minaccia non inaugura pertanto un'era idilliaca, posteriore alla «fine della storia»: vinto il totalitarismo, non tutti i pericoli per la democrazia sono scartati.

Alla luce di ciò che precede, si potrebbero isolare tre derive che minacciano il corso della vita democratica. Queste derive sono tanto più difficili da combattere perché consistono non nell'introdurvi un principio interamente estraneo, bensì nel rinforzare smisuratamente, nell'assolutizzare un aspetto di questa vita che, a piccole dosi, le resta utile. Esse mettono in questione, ancora una volta, i postulati fondamentali della dottrina umanistica.

Potremmo chiamare la prima "deriva identitaria". L'identità, tanto individuale che collettiva, è indispensabile a ogni esistenza sociale, come si è ricordato, ed è a costruire e a consolidare questa identità che si adopera, in particolare, la memoria. Ma questa esistenza legittima cessa di esserlo quando la fedeltà all'identità collettiva la spunta sui valori democratici per eccellenza che sono l'individuo e l'universalità. La democrazia tollera i corpi intermediari (le comunità in seno alla società presa come un tutto), ma senza privilegiarli; vuole che tutti gli individui in uno stato abbiano gli stessi diritti e che nessun individuo alieni la propria volontà e la propria

ragione a profitto della comunità - etnica, linguistica, religiosa, razziale, sessuale - alla quale appartiene. Lo stato democratico non è «naturale», non esige dai suoi cittadini che possiedano tutte le caratteristiche comuni, culturali o fisiche, né che siano della stessa origine, solo domanda loro di sottoscrivere tutti - tacitamente - lo stesso contratto.

Questa situazione genera le proprie frustrazioni, responsabili a loro volta di una nostalgia della comunità all'antica; e di una crescita di potenza di tutti i «noismi» di cui parlava Primo Levi. Questi egoismi collettivi oggi si moltiplicano, anche nelle democrazie liberali dell'Occidente, e tentano di strappare allo stato privilegi collettivi per i loro membri. Appartenere a una comunità è, certo, un diritto dell'individuo, ma assolutamente non un dovere; le comunità sono le benvenute in seno alla democrazia, ma solo a condizione che non generino ineguaglianze e intolleranze.

La "deriva moralizzatrice" ci è forse meno familiare, ma non è meno nociva. Lo stato democratico riconosce in partenza la pluralità e la diversità dei suoi soggetti, e per tale ragione assicura il pluralismo delle proprie istituzioni; esso comincia dunque con l'imporre una rottura fra la politica e la teologia. La confusione non è meno grave se quest'ultima è limitata alla moralità (si può fare della religione una semplice morale, come si può ridurla a essere solo un cemento comunitario). La democrazia non è uno stato «virtuoso», essa lascia che ciascuno concepisca il sovrano a proprio modo, controlla solo i mezzi per accedervi, proibendo la violenza. Ciò non vuole dire che essa sia ostile alla morale. All'interno del paese, questa deriva favorisce la stigmatizzazione dei contravventori, le lezioni di morale impartite agli altri e il regno della buona coscienza. Nelle relazioni fra i paesi, essa ci riconduce al progetto delle crociate o delle guerre coloniali condotte in nome del bene; anche qui, al riconoscimento della pluralità si sostituisce una tentazione di fare regnare il bene.

Ciò che ogni volta è negato è l'autonomia del soggetto. Da una parte, c'è l'individuo che non ha più il diritto sociale di esercitare il proprio giudizio, poiché le trasgressioni del «moralmente corretto» saranno stigmatizzate. Dall'altra, ci sono i popoli o gli stati che si vedono privati della propria sovranità, e un altro stato o una coalizione di stati, militarmente superiori, si arroga il diritto d'ingerenza, presentandosi come l'incarnazione del bene da imporre agli altri con la forza. La tentazione del bene è pericolosa: le dobbiamo già, nel ventesimo secolo, le bombe di Hiroshima e di Nagasaki, senza parlare delle «cacce alle streghe» che hanno avuto luogo in diversi paesi non totalitari. La messa in guardia di Grossman non deve essere dimenticata: «Là dove sorge l'alba del bene, muoiono vecchi e bambini, cola il sangue». Né lo stato democratico né l'ordine mondiale hanno per vocazione di incarnare il bene: è meglio che l'aspirazione alla santità resti un affare privato.

Deriva identitaria e deriva moralizzatrice hanno per particolarità comune di procedere dalla nostalgia di uno stato anteriore: quello in cui i legami di comunità erano più forti, e in cui questa comunità possedeva una morale pubblica. Lo stesso accade con la terza specie, la "deriva strumentale", che caratterizza specificamente le società democratiche. Una volta ancora, si tratta dell'estensione eccessiva di una pratica perfettamente accettabile quando si limita al campo che le è proprio. Essa consiste nell'occuparsi dei soli strumenti, attrezzi, mezzi che devono condurre a un fine, senza mai interrogarsi sulla legittimità di tale fine. E' chiaro che un grandissimo numero di situazioni non richiede una simile interrogazione, ma solo la soluzione più efficace di un problema tecnico. Tuttavia, non si potrebbe generalizzare questo principio senza pericolo; altrimenti, ci si trova nella situazione degli ideatori della bomba atomica, appassionati unicamente alle difficoltà tecniche poste dalla sua

realizzazione - e condannati, alcuni di loro, a passare il resto della vita a ruminare sugli effetti nefasti della loro invenzione. E' questa stessa deriva che conduce i militari di tutti i paesi a considerare i compiti loro affidati da un punto di vista puramente tecnico, senza preoccuparsi delle giustificazioni ultime dei loro atti.

La deriva strumentale è tipica dei paesi democratici proprio perché essi rifiutano di definire la natura del bene sovrano e lasciano che ciascuno dei loro cittadini lo persegua a suo modo, a condizione che non cerchi di imporlo agli altri con la forza. Da questo punto di vista essa è simmetrica e inversa alla deriva moralizzatrice, che è solo un tentativo, a sua volta eccessivo, di rimediare al vuoto creato dall'assenza di costrizione che pesa sull'obiettivo finale. La deriva strumentale poggia su un'ipotesi antropologica insostenibile, secondo la quale il modello soggetto-mezzo-fine permette di rendere conto dell'insieme delle pratiche umane. Così facendo, questa ipotesi ignora un lato intero della nostra esistenza, quello dei rapporti intersoggettivi, che non somigliano affatto al modello in questione. In un incontro amichevole, per prendere un esempio semplice, la separazione fra mezzi e fini è impossibile: non si va a trovare un amico per ottenerne un favore, ma per gustare il piacere di essere insieme; in più, e questo è essenziale, non c'è un solo soggetto-protagonista, ma due, "io" e "tu", e ciascuno a sua volta parla e ascolta, dà e riceve.

La deriva strumentale smentisce il postulato della dottrina umanistica, che vuole che l'essere umano individuale sia il fine ultimo della nostra azione. Le nostre società moderne, trascinate dalla logica del modello strumentale, tendono a trascurare questo lato dell'esistenza umana e sperano di trovare una soluzione puramente tecnica a tutti i nostri problemi (così, oggi, riguardo al «mercato»). In questo modo, esse preparano il terreno alla deriva identitaria e alla deriva moralizzatrice, quando non alla rivoluzione totalitaria.

Ogni società ha bisogno di affermare la propria identità, di difendere i propri ideali e di risolvere efficacemente i problemi che le si pongono; tuttavia, erette a principi ultimi, le risposte a questi bisogni ne intralciano la vita. E' certo che queste derive sono ben presenti fra noi. La guerra in Kosovo le ha illustrate tutte e tre: deriva identitaria da parte di serbi e albanesi, derive strumentale e moralizzatrice, paradossalmente riunite, da parte dei paesi occidentali. Il secolo futuro vedrà il trionfo di una di queste derive sul progetto democratico, o questo saprà mobilitare le forze necessarie per difendersi e impedirlo? Ecco una predizione che non oserei formulare. Tutto dipende dalle nostre reazioni: il futuro resta fra le nostre mani.

Si potrebbe aggiungere che la vittoria su queste derive non assicurerebbe ancora che le condizioni necessarie al compimento di ogni individuo, ma non vi condurrebbe in modo automatico. Analogamente la vittoria della democrazia sul totalitarismo non ha prodotto l'espansione di tutta la popolazione dei paesi ex totalitari. Nelle nostre società moderne, questo compimento non è il risultato di una buona politica e di una buona morale, ma di una vita ricca di amore e di spiritualità, sia che prenda la forma della religione, dell'arte o del pensiero. E' così che gli uomini acquisiscono il sentimento che la loro vita ha un senso. Morale e politica non sono sufficienti; e tuttavia sono indispensabili. La frontiera fra vita pubblica e vita privata non è a tenuta stagna; in un paese totalitario, si può coltivare a proprio piacere la spiritualità, non più di quanto si possa amare liberamente. Di queste condizioni di espansione personale si ha bisogno anche in democrazia. Il ventesimo secolo sarà stato quello dei grandi confronti, delle lotte titaniche: fra democrazia e totalitarismo, fra nazismo e comunismo. Mi piacerebbe tuttavia che ci si ricordasse anche di alcuni individui che hanno saputo restare umani in seno alla tormenta. Un ultimo esempio: durante l'estate 2000, la stampa francese ha ricordato il caso di un'algerina, soprannominata

Lila (1). Giovane donna nel 1957, partecipa alle reti militari dell'F.L.N. Caduta nelle mani dell'esercito francese in seguito a un'azione, sarà torturata ininterrottamente per tre mesi, fino al dicembre 1957. Verrà strappata ai suoi torturatori da un medico militare che una sera l'esamina ed esclama: «Ma, piccola mia, l'hanno torturata!» Le fa pensare, egli dice, alla propria figlia. Grazie a lui, Lila verrà trasferita in prigione, in Algeria, poi in Francia. Lascerà la prigione in seguito a un altro intervento, quello di Germaine Tillion, che a quel tempo lavora per il ministero dell'educazione nazionale, dove è incaricata di una missione nelle prigioni, cosa che le permette di far liberare numerosi detenuti. Lila verrà assegnata alla residenza in Corsica, da cui fuggirà qualche tempo dopo.

Più che l'immagine dei francesi portatori di civiltà in Africa, più che quella degli algerini che combattono per la liberazione nazionale, vorrei che si portasse con sé, nel secolo che incomincia, l'immagine di quei due esseri semplici e buoni, il dottor Richaud («Ma, piccola mia!») e Germaine Tillion. Due esseri per i quali un individuo non si riduce a una categoria - un nemico, una prigioniera - ma resta una persona, infinitamente fragile, infinitamente preziosa.

NOTE

PROLOGO: FINE SECOLO

1. Il primo germe di quest'opera si trova in un breve testo, pubblicato nel 1995 sotto il titolo "Les Abus de la mémoire" (Gli abusi della memoria). Ringrazio qui le edizioni Arléa che mi hanno autorizzato a riprenderne alcuni frammenti.

CAP. 1. IL MALE DEL SECOLO

1. II, VI "Oeuvres complètes", t. 3, Gallimard-Pléiade, Paris 1964, p. 380 (salvo indicazione contraria, il luogo di edizione è Parigi). Trad. it.: Il contratto sociale, Rizzoli, Milano 1993.

2. Deuxième traité du gouvernement civil (Secondo trattato del governo civile), 131, in P. Manent (dir.), "Les Libéraux" (i liberali), Hachette-Pluriel, t. 1, 1986, p. 181.

3. "Entre nous", Grasset, Paris 1991, p. 118. Trad. it.: "Tra noi", Jaca Book, Milano 1998.

4. "Les Origines du totalitarisme", t. 1, "Sur l'antisémitisme" (Sull'antisemitismo), Seuil, Paris 1984; t. 2, "L'Impérialisme" (L'imperialismo), Seuil, Paris 1984; t. 3, "Le système totalitaire" (Il sistema totalitario), Seuil, Paris 1981.

5. "Qu'est-ce que le totalitarisme?", «Vingtième siècle», 47, 1995, p.p. 4-23 parzialmente riprese in M. Ferro (dir.), "Nazisme et communisme" (Nazismo e comunismo), Hachette-Pluriel, Paris 1999; «Post-scriptum sur la notion de totalitarismo», in H. Rousso (dir.), "Stalinisme et nazisme" (Stalinismo e nazismo), Complexe, Bruxelles p.p. 371-382.

6. «Réponse à la question: qu'est-ce les Lumières», in "Oeuvres philosophique", t. 2, Gallimard-Pléiade, Paris 1985, p. 209. Trad. it.: "Che cos'è l'illuminismo", Editori Riuniti, Roma 1997.
7. Gal., III, 28.
8. «Eyes' utopizma», "Po tu storonu legovo i pragovo", Ymca-Presa 1972, p. 82.
9. "Les Origines intellectuelles du léninisme" (Le origini intellettuali del leninismo), Calmann-Lévy, Paris 1977, p. 128.
10. «Thèses sur Feuerbach», in K. Marx, F. Engels, "Études philosophiques" (Studi filosofici), Éditions sociales 1947, p. 59.
11. "Derniers essais de critique et d'histoire" (Ultimi saggi di critica e di storia), 1894, p. 110.
12. «L'Avenir de la science» (Il futuro della scienza), in "Oeuvres complètes", t. 3, Calmann-Lévy, Paris 1949, p. 1074.
13. "Principes de philosophie", I, 76; "Oeuvres et lettres", Gallimard-Pléiade, Paris 1953, p. 610. Trad. it.: "Principi di filosofia", Bollati Boringhieri, Torino 1992.
14. "Les Passions de l'âme", p. 152, ibid. 768. Trad. it.: "Le passioni dell'anima", TEA, Milano 1994.
15. "Principes", Prefazione, ibid., p. 568.
16. "De l'esprit des lois", I, 1, Garnier 1973, p. 9. Trad. it.: "Lo spirito delle leggi", Rizzoli, Milano 1989.
17. «Lettres à Gobineau», "Oeuvres complètes", Gallimard, Paris 1951, t. 9, p. 280.
18. "Du Contrat social", I, 2; op. cit., p. 353. Trad, it.: "Il contratto sociale", Rizzoli, Milano 1993.
19. "Émile", IV, op. cit., t. IV, p. 601. Trad, it.: "Emilio", Laterza, Roma-Bari 1998.
20. "Les essais", III, 13; PUF-Quadrige, Paris 1992, p.p. 1089-1090. Trad, it.: "Saggi", Adelphi, Milano 1996.

21. «Lettre sur la vertu, l'individu et la société» (Lettera sulla virtù, individuo e la società), in "Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau", XLI (1997), p. 325.
22. «Dialogues philosophiques» (Dialoghi filosofici), in "Oeuvres complètes", t. 1, p.p. 602-624.
23. Discorso del 7 dicembre 1917, in "Lenin i Vchik: Sbornik dokumentov", Mosca 1975, p. 36; citato da N. Werth, «Un État contre son peuple», in "Le livre noir du communisme", Robert Laffont, Paris 1997, p. 69. Trad, it.: "Il libro nero del comunismo", Mondadori, Milano 1998.
24. «Préface» du "Capital" (Il Capitale); citato da Lenin, "Oeuvres choisies en deux volumes", Mosca 1948, t. 1, p. 93.
25. Ibid., t. 1, p.p. 457 e 545.
26. "Polnoe sobranie sochineij", Mosca 1958-65, t. 39, p.p. 404-405.
27. "La pensée de droite aujourd'hui", «Les Temps modernes», 1955, p. 1539.
28. "Démocratie et totalitarisme" (Democrazia e totalitarismo), Gallimard-Folio, Paris 1965, p.p. 282-299.
29. Citato da Stuart Kahane, "The Wolf of the Kremlin" (Il lupo del Cremlino), London 1987, p. 309.
30. "Mémoires" (Memorie), Julliard, Paris 1983, p. 1030.
31. "Devant la guerre" (Davanti alla guerra), Fayard, Paris 1981.

IL SECOLO DI VASILIJ GROSSMAN

1. "Vie et destin", Julliard-L'Age d'Homme, Paris 1983, p. 296. Trad, it "Vita e destino", Jaca Book, Milano 1984.
2. "Stalingrad, Choses vues" (Stalingrado. Cose viste), Ed. France d'abord, Paris 1945.
3. S. Lipkin, "Le Destin de Vasilij Grossman" (Il destino di Vasilij Grossman), L'Age d'homme, Paris 1990, p.p. 40 e 66.

4. A. Berzer, "Proshchanie", Kniga, Mosca 1990, p. 251.
5. "Vie et destin", p.p. 82, 92, 86.
6. I. Erenburg, V. Grossman, "Le Livre noir", Actes Sud, Arles 1995.
7. J. e C. Garrard, "The Bones of Berdicev, The Life and Fate of Vasilij Grossman" (Le ossa di Berdicev, la vita e il destino di Vasilij Grossman), The Free Press, New York 1996, p. 205.
8. "Vie et destin", p. 263. Trad, it.: "Vita e destino", Jaca Book, Milano 1984.
9. «Dobro vam!», in V. Grossman, "Pozdnjaja proza", Slovo, Mosca 1994, p.p. 165 e 226.
10. «Avel», "Pozdnjaja proza", p. 24.
11. «Dobro vam!», p.p. 215-216.
12. «Fosfor», "Pozdnjaja proza".
13. Garrard, p.p. 106-107.
14. Lipkin, p.p. 75-79.
15. Garrard, p.p. 357-360.
16. "Pis'ma", «Nedelja», 47, 1988 o «Daugava», 11, 1990; Garrard, p.p. 352-353.
17. "Tout passe", Julliard-L'Age d'homme, Paris 1984, p.p. 233, 236. Trad, it.: "Tutto scorre...", Adelphi, Milano 2000.
18. "Vie et destin", p. 425.
19. "Tout passe", p.p. 235-236.
20. "Vie et destin", p. 600.
21. "Tout passe", p.p. 76, 221, 208.
22. "Vie et destin", p.p. 627, 378, 377.
23. "Tout passe", p.p. 176, 199, 234.
24. "Vie et destin", p. 92; "Tout passe", p.p. 220, 222.
25. "Vie et destin", p. 374, 375, 378, 373.
26. "1933, l'année noire. Témoignages sur la famine en Ukraine", (1933, l'anno nero. Testimonianze sulla fame in Ukraina), Albin Michel, Paris 2000.
27. "Tout passe", p. 164.

28. "Vie et destin", p. 545; "Tout passe", p. 247.
29. "Tout passe", p. 150.
30. "Vie et destin", p.p. 523, 522.
31. "Tout passe", p. 110.
32. "Vie et destin", p.p. 200, 651.
33. Ibid., p.p. 262, 380, 382, 263.
34. "Entre nous", p. 242. Trad, it.: "Tra noi", Jaca Book, Milano 1998.
35. "Tout passe", p. 126.
36. "Vie et destin", p. 81.
37. "Tout passe", p. 253.
38. «L'enfer de Treblinka», in "Années de guerre" (Anni di guerra), Autrement 1993, p. 266.
39. "Vie et destin", p.p. 791-792.
40. "Années de guerre", p. 291 (trad, modif.); «Dobro vam! », p. 200.

CAP. 2. IL PARAGONE

1. "Le fascisme" (Il fascismo), Rousseau, Genève 1993, p. 266.
2. "De la religion" (La religione), Actes Sud, Arles 1999, p. 592.
3. "Démocratie et totalitarisme" (Democrazia e totalitarismo), p. 298.
4. «Lettres persanes», 1. 83, "Oeuvres complètes", Seuil, Paris 1964, p. 106. Trad, it.: "Lettere persiane", Rizzoli, Milano 1984.
5. R. Braumann, "Mémoire, savoir, pensée", «Le Débat», 96, 1997, p. 144.
6. "Po tu storonu pravogo i legovo", op. cit., p. 58.

IL SECOLO DI MARGARETE BUBER-NEUMANN

1. "Déportée en Sibérie" (Deportata in Siberia), Seuil, Paris 1986, p.p. 213-214.
2. "La révolution mondiale" (La rivoluzione mondiale), Caterman, p. 74.
3. «Mein Weg zum Kommunismus», in "Plädoyer für Freiheit und Menschlichkeit", Hentrich, Berlin 2000, p. 37.
4. "Révolution", p. 74.
5. «Mein Weg», p.p. 34-35.
6. "Révolution", p. 70.
7. "Von Postdam nach Moskau", Ullstein, Berlin 1990, p. 388.
8. "Potsdam", p. 115.
9. "Révolution", p. 371.
10. "Sibérie", p. 10.
11. «Menschen unter Hammer und Sichel!», "Plädoyer", p. 128.
12. "Déportée à Ravensbrück" (Deportata a Ravensbruck), Seuil, Paris 1988, p. 42.
13. "Qui est pire, Satan ou Belzébuth?" (Chi è peggio, Satana o Belzebù?), «Le Figaro littéraire», 25 febbraio 1950; ripreso in «Commentaire», 81, 1998, p. 244,
14. 14 "Ravensbrück", p. 53.
15. «Déposition de Margarete Buber-Neumann», in D. Rousset e al., "Pour la vérité sur les camps concentrationnaires" (Per la verità sui campi di concentramento), Ramsay, Paris 1990, p. 183.
16. "Satan ou Belzébuth", p. 244.
17. «Wie verhält der Mensch in extremen Situationen?», "Plädoyer", p. 244.
18. «Author's Preface», "Under two Dictators" (Sotto due dittatori), Gollanz, London 1949, p. XII.

19. Jeanine Platen in Buber-Neumann, "Plädoyer", p.p. 182-83; Mme Anise Postel- Vinay, comunicazione personale (le rivolgo qui tutti i miei ringraziamenti).
20. "Plädoyer", p.p. 53-63; Hans Schfrank, "Zwischen NKVD and Gestapo. Die Auslieferung deutscher and österreichischer Antifascisten aus der Sowjetunion an Nazideutschland 1937-41", ISP Verlag, Frankfurt 1990.
21. "Von Potsdam nach Moskau, Stationen eines Irrwegs", Ullstein, Berlin 1990.
22. "Milena", Seuil, Paris 1986.
23. "Ravensbrück", p. 40.
24. "Kriegsschauplätze der Weltrevolution, ein Bericht aus der Praxis der Comintern 1919-1943", Seewald Verlag, Stuttgart 1967.
25. "Der kommunistische Untergrund", 1970.
26. "Die erloschene Flamme, Schicksale meiner Zeit", Langen Müller, München 1976.
27. "Freiheit, du bist wieder mein... Die Kraft zu überleben", Langen Müller, München 1978.
28. «Postface», in M. Buber-Neumann, "Déportée en Sibérie" (Deportata in Siberia), p. 253.
29. "Margarete Buber-Neumann, témoin absolu du XXe siècle" (Margarete BuberNeumann, testimone assoluto del ventesimo secolo), Horlieu, Lyon 1999.
30. «Wie verhält sich der Mensch», "Plädoyer", p. 124.
31. "Ravensbrück", p. 73.
32. Ibid., p. 110.

CAP. 3. LA CONSERVAZIONE DEL PASSATO.

1. "Les Naufragés et les Rescapés", Gallimard, Paris 1989, p. 31. Ed. it.: "I sommersi e i salvati", Einaudi, Torino 1986.

2. "Le commandant d'Auschwitz parle", Maspero 1979, p. 272. Trad. it.: "Comandante a Auschwitz. Memoriale autobiografico di Rudolf Hoss", Einaudi, Torino 1960.
3. "Procès des grands criminels de guerre devant le tribunal militaire international" (Processo dei grandi criminali di guerra davanti al tribunale militare internazionale), Nürnberg 1947, t. 3, p. 145.
4. G. Herling, "Un monde a part", Denoël, Paris 1985, p. 112. Trad. it.: "Un uomo a parte", Feltrinelli, Milano 1994.
5. E. Kogon, H. Langbein, A. Rückerl, "Les Chambres à gaz, secret d'État" (Le camere a gas, segreto di stato), Seuil, Paris 1987, p. 14.
6. "Eichmann par Eichmann" (Eichmann secondo Eichmann), Grasset, Paris 1970, p.p. 295, 297, 314, 402.
7. "LTI", Albin Michel, Paris 1996.
8. "Tell the West", Gresham, New York 1948.
9. "Mon témoignage" (La mia testimonianza), Seuil, Paris 1970.
10. Citato da H. Weinrich, "Léthé, Art et critique de l'oubli" (Lete, Arte e critica dell'oblio), Fayard, Paris 1999, p. 29.
11. R. Pikhoia, A. Geisztor (dir.), "Katyn", Demokracija, Mosca 1997, prefazione di Ksandr Yakovlev.
12. "Si c'est un homme", Julliard, Paris 1987, p. 261. Ed. it.: "Se questo è un uomo", Einaudi, Torino 1947.
13. "Conversations et entretiens", Robert Laffont, Paris 1998, p. 242. "Conversazioni e interviste 1963-87", Einaudi, Torino 1997.
14. "Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes" (Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini), op. cit., t. 3, p. 142.
15. M. Edelman, H. Krall, "Mémoires du ghetto de Varsovie" (Memorie sul ghetto di Varsavia), éd. du Scribe, Paris 1983.

16. G. Sereny, "Au fond des ténèbres" (In quelle tenebre), Denoël, Paris 1975. Trad. it.: "In quelle tenebre", Adelphi, Milano 1994.
17. R. Bauman, E. Sivan, "Éloge de la désobéissance" (Elogio della disubbidienza), Le Pommier, Paris 1999, p. 100.
18. «Le sens de notre combat», in Paul Barton, "L'institution concentrationnaire en Russie 1930-1957" (L'istituzione concentrationaria in Russia 1930-1957), Plon, Paris 1959, ripreso in «Lignes», maggio 2000, p. 206.
19. T. Todorov, A. Jacquet, "Guerre et paix sous l'Occupation" (Guerra e pace sotto l'Occupazione), Arléa 1996.
20. "Les Identités difficiles" (Le identità difficili), Presses de la FNSP 1996.
21. I. Sadowska-Guillon, "Heiner Müller à Verdun", «Bulletin de la Lettre internationale», 5, 1996, p.p. 106-09.
22. «Littérature du 18e s.», in "Oeuvres complètes", t. 3, vol. 1, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1995, p. 258.
23. Citati da Stephen Cohen, "Bukharin and the Bolshevik Revolution" (Bukharin e la rivoluzione bolscevica), London 1974, p.p. 167-168.
24. "Scènes et doctrines du nationalisme" (Scene e dottrine del nazionalismo), 1925, t. 1, p.p. 153, 167.
25. Matteo 22,37-40; 25,34-40.
26. Romani 13, 8-10 segg.
27. "Fragments politiques", II, op. cit., t. 3, p. 477; "Émile", IV, op. cit., t. 4, p.p. 547-548.
28. "Doctrine de la vertu", op. cit., t. 3, p. 664.
29. "Entre nous", p. 119.
30. "La Concurrence des victimes" (La concorrenza delle vittime), La Découverte 1997.
31. "The Content of our Character", Harper Perennial, New York 1991, p. 118.
32. "Le Juif imaginaire", Seuil, Paris 1980, p. 18. Trad, it.: "L'ebreo immaginario", Marietti, Genova 1980.

33. J. Dower, «Three Narratives of Our Humanity», in E. Linenthal e T. Engelhardt (a cura di), "History Wars", Metropolitan Book 1996, p.p. 72, 65, 66.

IL SECOLO DI DAVID ROUSSET

1. "En souvenir de David Rousset", «Voix et Visages», n. 258, 1998, p. 3.
2. "Le sens de notre combat", «Lignes», maggio 2000, p.p. 221, 203, 205.
3. E. Copfermann, "David Rousset", Plon, Paris 1991, p.p. 199, 208.
4. D. Rousset et al., "Pour la vérité sur Les camps concentrationnaires" (Per la verità sui campi di concentramento), Ramsay, Paris 1990, p. 244.
5. "Le sens", p. 222.
6. T. Todorov, «i processi Kravcenko e Rousset», in "L'Homme dépaycé" (L'uomo spaesato), Seuil, Paris 1996, p.p. 89-100.
7. "Les jours de notre mort" (I giorni della nostra morte), Hachette, Paris 1992, t. 2, p.p. 108-109.
8. Ibid., t. 2, p.p. 78-79.
9. Citato da D. Bensald, "La raison des déraisons", in «Lignes», maggio 2000, p. 127.
10. Op. cit., p. 15.
11. "Les jours", t. 2, p. 299.
12. Ibid., t. 1, p. 176; t. 2, p. 305.
13. Ibid., t. 2, p.p. 212, 287; t. 1, p.p. 121-22; t. 2, p. 260.
14. Ibid., t. 2, p.p. 108, 266, 109.
15. Ibid.; t. 1, p. 121; t. 2, p. 145.
16. Ibid., t. 2, p. 229.
17. E. Copfermann, op. cit, p. 65.
18. "Les jours", t. 2, p. 267.

19. Ibid., t. 2, p.p. 68, 685.
20. "Le sens", p. 222.
21. "Les jours", t. 2, p.p. 87, 229.

CAP. 4. GLI USI DELLA MEMORIA

1 Histoire et mémoire" (Storia e memoria), Gallimard, Paris 1988, p. 158.

2 Behold Now Behemoth", «Harper's», luglio 1993.

3 Notes d'Hiroshima" (Note di Hiroshima), Gallimard-Arcades, Paris 1996, citato da A. Brossat, «Massacres et génocides: les conditions du récit», in "Parler des camps, penser les génocides" (Parlare dei campi, pensare i genocidi), Albin Michel, Paris 1999, p. 164.

4 We Wish to Inform You that Tomorrow We Will Be Killed With our Families", Farrar, Strauss & Giroux, New York 1998.

5 Le Monde», 16-17 luglio 2000.

6 Le Monde», 21 gennaio 1998.

7 Le Monde», 27 novembre 1998.

8 La traversie du mal", Arléa 1997.

9 Pour une lecture politique de la Shoah», in "Parler des camps, penser les génocides", op. cit., p. 146.

10 D. Volkogonov, "Lenin: Life and Legacy", London 1994, p. 310; citato da J. Glover, "Humanity", Jonathan Cape, London 1999, p. 328.

11 Conversations et entretiens" (Conversazioni e interviste 1963-87), Robert Laffont, Paris 1998, p. 242.

12 Combat", 10 maggio 1947, ripreso in "Actuelles, Chroniques 1944-1948", Gallimard, Paris 1950, p. 128.

13 Situations V" (Situazioni V), Gallimard, Paris 1964, p. 72.

14 Le Monde», 27 maggio 1988.

15 Coupable de rien" (Colpevole di nulla), Plon, Paris 1994, p. 253.

16 *L'Écriture et la vie*, Gallimard, Paris 1994. Trad. it.: *"La scrittura o la vita"*, Guanda, Milano 1996.

17 A. Vespucci et al., *"Le Nouveau Monde"* (Il nuovo mondo), Les Belles Lettres, Paris 1992, p. 90.

18 B. Cottret, *"L'Édit de Nantes"* (L'editto di Nantes), Perrin, Paris 1997, p. 363, citato da P. Chaunu, *"Les jumeaux «malins» du deuxième millénaire"*, *«Commentaire»*, 81, 1998, p. 224.

19 Citato da Nicole Loreaux, in *"Usage de l'oubli"* (Usi dell'oblio), Seuil, Paris 1988.

20 Citato da Nicole Loreaux, *«Pour quel consensus?»*, *"Politiques de l'oubli"* (Politiche dell'oblio), *«Le genre humain»*, 18, 1988.

21 A. Camus, A. Koestler, *"Reflexions sur la peine capitale"* (Riflessioni sulla pena capitale), Calmann-Lévy, Paris 1979.

22 *La fragilité du bien. Le sauvetage des juifs bulgares* (La fragilità del bene. Il salvataggio degli ebrei bulgari), Albin Michel, Paris 1999.

23. *«Le Monde»*, 29 novembre 1994.

24. M.-P. Vaillant-Couturier, in D. Rousset et al., *"Pour la vérité sur les camps concentrationnaires"* (Per la verità sui campi di concentramento), op. cit., p. 194.

25. Citato da Alfred Grosser, *"Le Crime et la mémoire"* (Il crimine e la memoria), Flammarion, Paris 1989, p. 239.

26. *«Entretiens avec Françoise Magny»*, in *"Catalogue des Musées de Saintes"* (Catalogo dei musei di Saintes), 1989, p. 62, citato da Jacques Sojcher, *"Jeancoos"*, Cercle d'art 2000, p. 99.

27. *"L'écriture de l'histoire et la représentation du passé"*, *«Le Monde»*, 15 giugno 2000; *"La Mémoire, l'histoire, l'oubli"*, Seuil, Paris 2000.

28. In *"The Last Puritan"*. Trad. it.: *"L'ultimo puritano"*, Bompiani, Milano 1952.

IL SECOLO DI PRIMO LEVI

1. T. Todorov, "Face à l'extrême", Seuil, Paris 1994, p.p. 275-87. Trad. it.: "Di fronte all'estremo", Garzanti, Milano 1992.
2. "Les naufragés et les rescapés" (I sommersi e i salvati), Gallimard, Paris 1989, p.p. 134, 165. Ed. it.: "I sommersi e i salvati", Einaudi, Torino 1986.
3. Ibid., p. 197.
4. Ibid., p. 57.
5. "Conversations et entretiens", op. cit., p. 242. Ed. it.: "Conversazioni e interviste 1963-1987", Einaudi, Torino 1997.
6. Ibid., p. 242.
7. "Naufragés", p. 48.
8. "Conversations", p.p. 245-246.
9. Ibid., p. 212.
10. "Naufragés", p. 106.
11. Ibid., p. 80.
12. "Années de guerre", p. 266. 13 "Naufragés", p. 106.
14. Ibid., p. 134.
15. "Conversations", p. 241.
16. "La mort ne veut pas de moi" (La morte non mi vuole), Fixot, Paris 1997, p. 107.

CAP. 5. PASSATO PRESENTE.

1. "Les moyens de la vérité", «Saturne», 16, 1957; ripreso in «Lignes», maggio 2000, p. 196, 199.
2. "Le sacre de l'écrivain" (La sagra dello scrittore), José Corti 1973.
3. "Les écrans de la vigilance", «Panoramiques», 35, 1998, p.p. 65-78.
4. Matteo 1-6.
5. Seuil, Paris 1996.

6. "Scènes et doctrines du nationalisme" (Scene e dottrine del nazionalismo), 1925, t.1, p. 138.
7. Citato da R. Brauman, "Éloge de la désobéissance" (Elogio della disobbedienza), Le Pommier, Paris 1999, p. 53.
8. «Le Monde», 19 marzo 1999.
9. Lettera del 10 dicembre 1937, «Le Débat», 107, 1999, p. 161.
10. «Libération», 9 luglio 1997.
11. H. Roussio, "La Hantise du passé" (L'ossessione del passato), Textuel, Paris 1998, p. 138.
12. Ibid., p. 136.
13. Ibid., p. 95.

IL SECOLO DI ROMAIN GARY

1. "Les Cerfs-volants" (Gli aquiloni), Gallimard, Paris 1980, p.p. 7 e 369; Dominique Bona, "Romain Gary", Mercure de France, Paris 1987, p. 398.
 2. "Les Cerfs-volants", p. 332.
 3. "Éducation européenne", p.p. 76, 86.
 4. Ibid., p.p. 261, 282.
 5. F. Larat, "Romain Gary, un itinéraire européen" (Romain Gary, un itinerario europeo), Georg, Chêne-Bourg 1999, p.p. 52-54.
 6. "La nuit sera calme" (La notte sarà tranquilla), Gallimard, Paris, p.p. 109, 235.
 7. "Tulipe" (Tulipano), Gallimard, Paris 1970, p.p. 25, 58.
 8. Pseudo, Mercure de France, Paris 1976, p. 26.
 9. Catalogo dell'esposizione «Resistenza e deportazione», 1980.
 10. "La nuit", p. 234.
 11. "Tulipe", p.p. 20, 78, 141.
 12. "La vie devant soi", Gallimard, Paris 1982, p. 196.
- Trad. it.: "La vita davanti a sé", Rizzoli, Milano 1976.

13. "La nuit", p. 26.
- 14 "Tulipe", p. 63-64, 22, 83.
15. "Chien blanc" (Cane bianco), Gallimard, Paris 1970, p. 218.
16. K.A. Jelenski, "Conversazione con Romain Gary", «Biblio», marzo 1967, p. 4.
17. "Les racines du ciel" (Le radici del cielo), Gallimard, Paris 1972, p. 382.
18. "Les Mangeurs d'étoiles", Gallimard, Paris 1981, p.p. 408-409.
19. "Chien blanc", p. 30.
20. "Tulipe", p. 79.
21. Ibid., p.p. 85, 90.
22. Jelenski, p. 9.
23. "La Bonne Moitié" (La buona metà), Gallimard, Paris 1979, p. 141.
24. "Le Grand Vestiaire" (Il grande vestiario), Gallimard, Paris 1985, p. 303; N. Huston, "Tombeau de Romain Gary" (Tomba di Romain Gary), Actes Sud, Arles 1995.
25. "Racines", p. 95.
26. "Les Cerfs-volants", p. 278.
27. "Tulipe", p. 30.
28. "L'angoisse du roi Salomon", (L'angoscia di re Salomone), 1987, p.p. 74-75.
29. «Résistance et déportation», op. cit.
30. "La nuit", p. 13.
31. "Tulipe", p.p. 162, 105.
32. "Le Grand Vestiaire", p. 291.
33. "La Promesse de l'aube", Gallimard, Paris 1980, p.p. 58-60.
34. "La nuit", p. 102.
35. "Racines", p. 222.
36. "La nuit", p.p. 229, 104, 228, 230.
37. "Tulipe", p. 17.

38. F. Larat, op. cit., p. 46; "La nuit", p. 231.
39. "Racines", p. 162.
40. "La nuit", p. 20.
41. "Pour Sganarelle" (Per Sganarello), Gallimard, Paris 1965, p.p. 324-325.
42. "La nuit", p.p. 108, 155, 108.
43. "Les Cerfs-volants, " p.p. 18, 21, 207.

CAP. 6. I PERICOLI DELLA DEMOCRAZIA

1. Paul Fussell, "Thank God for the Atomic Bomb" (Grazie Dio per la bomba atomica), Summit Books, New York 1988.
2. Gal Alperovitz, "Atomic Diplomacy" (Diplomazia atomica), Simon and Schuster, New York 1965; "The Decision to use the Atomic Bomb - and the Architecture of an American Myth", Knopf, New York 1995.
3. John Dower, "War Without merci: Race and Power in the Pacific War", Pantheon, New York 1986.
4. Citato in E. Linenthal e T. Engelhardt (ed.), "History wars", Metropolitan Books, New York 1996, p.p. 86, 272.
5. Citato in Jonathan Glover, "Humanity" (Umanità), Jonathan Cape, London 1999, p. 103.
6. Citato in "History Wars", p. 82.
7. Glover, op. cit., p. 106.
8. Gary J. Bass, "Stay the Hand of Vengeance", Princeton University Press, Princeton 2000, p.p. 210, 214, 232, 234, 238, 259, 262.
9. Charles Péguy, "L'argent suite" (Il denaro seguito), 1913, p. 145, 116, 131. Trad, it.: "Il denaro", Il Lavoro, Ed. Lavoro, Roma 1991.
10. «Le Monde», 28 novembre 1995.
11. «Le Monde», 12 ottobre 2000.

12. E. Lévy, «Kosovo: L'insoutenable légèreté de l'information» (Kosovo: l'insostenibile leggerezza dell'informazione), «Le Débat», 109, 2000.
13. «Le Monde diplomatique», marzo 2000, p. 13.
14. «Le Figaro», 20 gennaio; 1999, «Le Monde» e «Libération», 21 gennaio 1999.
15. V. Surroi, «Fascisme au Kosovo: la honte des Albanais» (Fascismo in Kosovo: la vergogna degli albanesi), «Le Monde», 31 agosto 1999.
16. "Asahi Shimbun", 10 maggio 1999, citato in «Le Monde» del 13 maggio 1999.
17. «Le Monde», 29 aprile 1999.
18. «Progetto di pace perpetua,,, in "Oeuvres philosophiques, t. 3, p. 358.
19. «Le Monde», 17 aprile 1999 (ripreso dal «Los Angeles Times»).
20. «Le Monde», 28 giugno 2000.
21. «Washington Post», 24 maggio 1999.
22. «Le Monde», 21 ottobre 2000.
23. Jean-Christophe Rufin, «Les humanitaristes et la guerre du Kosovo: échec ou espoir?», in "Des Choix difficiles, Les dilemmes moraux de l'humanitaire" (Scelte difficili. I dilemmi morali dell'umanitarismo), Gallimard, Paris 1999, p.p. 399, 401, 417.
24. "De l'Esprit des lois", I, 1.
25. «International Herald Tribune», 30 dicembre, 1999.
26. «Le Monde diplomatique», luglio 2000, p. 18.
27. «Le Monde», 14 settembre, 1999.
28. «The New York Review of Books», XLVI (1999), 10.
29. Léopold de Saussure, "Psychologie de la colonisation française" (Psicologia della colonizzazione francese), 1899, p. 8.
30. Citato da M. Buber-Neumann, "La Révolution mondiale" (La Rivoluzione mondiale), Casterman, Bruxelles 1971, p.p. 24, 394.

31. Citato in «Le Monde» , 13 maggio 1999.
32. "L'argent suite", p. 143.
33. Ibid., p. 149.
34. "De l'Esprit des lois", XXVI, 22.
35. «Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de l'«Esprit des lois»», in "Oeuvres", t. 1, 1847, p. 378.
36. "Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" (Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano), Éditions sociales 1971, p. 248.

IL SECOLO DI GERMAINE TILLION

1. "Ravensbrück", Seuil, Paris 1988, p.p. 150, 163, 230.
2. "Il était une fois l'ethnographie", Seuil, Paris 1999, p. 39.
3. "Faire confiance", «Esprit», 261, 2000, p. 155.
4. A. Postel-Vinay, "Une ethnologue en camp de concentration", «Esprit», 261, 2000, p. 133.
5. "Ravensbrück", Seuil, Paris 1973, p. 186.
6. Intervista in «Libération», 3 febbraio 2000.
7. "Le Harem et les cousins", Seuil, Paris 1982, p. 20, I-II.
8. "Les Ennemis complémentaires", Minuit, Paris 1960, p. 209.
9. "Ravensbrück", 1988, p.p. 200, 12, 14.
10. «Libération», op. cit.
11. "Ravensbrück", 1988, p.p. 282-283.
12. «Le Monde», 8 giugno 1971, citato da Jean Lacouture, "Le témoignage est un combat, Une biographie de Germaine Tillion", Seuil, Paris 2000, p. 327.
13. "L'Afrique bascule vers l'avenir", Tirésias-M. Reynaud 1999, p.p. 18-19, 63, 21.
14. "Ennemis", p. 58.
15. Intervista in «Télérama», 8 marzo, 2000.

16. "La traversée du mal" (La traversata del male), Arléa 1997, p. 110.
17. "Harem", p. 199.
18. "Afrique", p. 85.
19. "Ennemis", p. 156, 188.
20. "Ravensbrück", 1988, p.p. 95, 98.
21. "Ravensbrück", 1973, p.p. 54, 90.
22. "Ennemis", p.p. 177-178; V. Grossman, "Vie et destin", 1, 4, p. 35. Trad, it.: "Vita e destino", Jaca Book, Milano 1984.
23. "Traversée", p.p. 83, 88.
24. "Afrique", p. 69.
25. S. de Beauvoir, "La Force des choses", Gallimard, Paris 1963, p. 462 (Trad. it.: "La forza delle cose", Einaudi, Torino 1966); citato da P. Vidal-Naquet, "La justice et la patrie", «Esprit», 261, 2000, p. 145.
26. "Ennemis", p. 182.
27. "Ravensbrück", 1988, p. 188; Afrique, p. 12.
28. "Ravensbrück", 1988, p. 283.
29. "Traversée", p. 34.
30. "La nuit sera calme", p. 362.
31. "Afrique", p. 14.
32. "Ethnographie", p. 20.
33. "Ennemis", p.p. 49, 51.
34. «Le Monde», 29 novembre 1971, citato da Jean Lacouture, op. cit., p. 299.
35. "Afrique", p. 13.
36. "Ennemis", p.p. 54, 203.
37. "Afrique", p. 66.
38. "Ravensbrück", 1988, p. 143.
39. "Traversée", p.p. 63-64.
40. "Ravensbrück", 1988, p.p. 35-36.
41. A. Postel-Vinay, op. cit., p. 126.
42. "Ethnographie", p. 129.

EPILOGO: INIZIO SECOLO

1. «Le Monde», 20, 22 e 23 giugno 2000.

INDICE DEI NOMI

Albright, Madeleine, 295, 302,
324, 337 Ali la Pointe, 364 Alleg, Henry, 201 Allen, Woody, 195 Améry,
Jean, 220 Annan, Kofi, 252, 330 Anscombe, Elizabeth, 284-285 Arafat,
Yasir, 198 Arbour, Louise, 326 Arendt, Hannah, 45, 152 Aron, Raymond,
48-51, 56, 98-99, 101-102 Aschberg, Olof, 125 Atahualpa, 342 Aubrac,
Lucie, 245 Aubrac, Raymond, 245 Azéma, Jean-Pierre, 246
Babel', Isaak, 64
Barak, Ehoud, 198
Barbie, Klaus, 194, 249, 250
Barrès, Maurice, 163, 205, 240-241
Bartosek, Karel, 139, 240, 242-244
Baudelaire, Charles, 24
Beauvoir, Simone de, 47, 360
Bebel, August, 117
Bédarida, François, 246
Béguin, Albert, 134
Benda, Julien, 233
Bensoussan, Georges, 200
Berija, Lavrentij, 79, 102
Bert, Paul, 332
Besançon, Alain, 32, 45
Blair, Tony, 327
Bonald, Louis, 105
Borges, Jorge Luis, 154
Bost, Pierre, 360
Bousquet, René, 250
Brauman, Rony, 99, 153, 169
Brecht, Bertolt, 232 Breznev, Leonid, 56, 59, 111, 339 Brossât, Alain,
134, 232 Brossolette, Pierre, 260 Brzezinski, Zbigniew, 312 Buber, Martin,
119 Buber, Rafael, 119 Buber-Neumann, Margarete, 11, 103, 116-117, 120-136,

180, 201 Bucharin, Nikolaj, 65, 163, 244 Bulgakov, Michail, 64 Bush, George, 326

Camus, Albert, 201, 366 Carlebach, Emil, 132, 139, 190 Castoriadis, Cornélius, 56 Castro, Fidel, 230 Cavani, Liliana, 216 Cechov, Anton, 67, 86, 88 Cernysevskij, Nicolaj, 39 Chaumont, Jean-Michel, 172 Chruscëv, Nikita, 56, 67, 68, 75 Churchill, Winston, 205, 315 Cicerone, 146 Clair, Jean, 231 Clark, Wesley, 312, 327 Clausewitz, Carl von, 45 Clinton, Bill, 295, 315, 324, 330,

337-338 Colombo, Cristoforo, 332 Comte, Auguste, 35 Condorcet, Marie-Jean-Antoine Caritat marchese di, 18, 341-342 Conquest, Robert, 159 Constant, Benjamin, 17-19, 21, 98,

105, 163-164 Copfermann, Émile, 185, 188 Costa-Gavras, Konstandinos, 239

Daix, Pierre, 209

Dallaire, Roméo, 252, 337-338

Darwin, Charles, 45

De Gaulle, Charles, 127, 241-242, 270, 272-273

De Gaulle, Geneviève, 124 Del Ponte, Carla, 327-328

Demjanjuk, John, 253 Dèi oulède, Paul, 204 Descartes, René, 34 Diderot, Denis, 34 Dimitrov, Gueorgui, 120-121 Domecq, Jean-Philippe, 231 Donne, John, 219 Dostoevskij, Fëdor M., 86 Dower, John, 175-177 Dreyfus, Alfred, 147, 163, 240-241, 262

Duteurtre, Benoît, 231 Dzerzinskij, Felix, 41

Erenburg, Il'ja, 70, 72 Eichmann, Adolf, 141, 152 Einstein, Albert, 33, 71, 78 Ezov, Nikolaj, 65, 79, 200 Eltsin, Boris, 198 Engels, Friedrich, 45, 80, 119 Eschilo, 206

Farrakhan, Louis, 172 Feuerbach, Ludwig, 32 Field, Noel, 242, 244 Finkelkraut, Alain, 173 Flaubert, Gustave, 24 Franco, Francisco, 314 Frank, Leonhard, 117 Frank, Seméon, 30, 107 Freud, Sigmund, 208, 272

Gary, Romain, 11, 257-273, 282,

287, 298, 361 Gayssot, Jean-Claude, 148 Gesù Cristo, 29, 166, 236, 269 Giovanna d'Arco, 241 Gliksman, Jerzy, 143 Glover, Jonathan, 284 Gobineau, Joseph Arthur, 35-36, 39, 97

Coebbels Joseph Paul, 142, 288, 295

Goethe, Johann Wolfgang von, 261 Gorbacev, Michail, 60, 148 Göring, Hermann, 101, 295 Gor'kij, Maksim, 66, 74-75, 142 Gourevitch Philip, 194, 197 Gross, Babette, 122 Grosser, Alfred, 160 Grossman,

Vassilij, 11, 13, 63-90, 91, 108,122,127,137,191,213, 218, 225, 269-270, 275, 282, 288, 347, 360-361, 366, 376 Guinzbourg, Alexandre, 159

Havel, Vaclav, 311, 313, 322, SSOSSI, 336, 345 Heidegger, Martin, 55 Helvetius, Claude-Adrien, 37, 105 Hemingway, Ernest, 261 Henriot, Philippe, 279 Herriot, Edouard, 142 Hilberg, Raul, 159 Himmler, Heinrich, 82, 140, 286, 295, 359

Hitler, Adolf, 11, 20, 27, 38, 44-46, 49-50, 54, 66, 70-73, 84-85, 97- 103, 105, 111, 115-116, 122- 123, 126-127, 130, 134, 140, 144, 162, 177, 198-200, 203, 205, 211, 232, 248, 260, 262, 281, 283, 285, 295, 315, 317, 326, 330, 371

Höss, Rudolf, 140

Holbrooke, Richard, 295

Hölderlin, Friedrich, 261 Hoxha, Enver, 300 Hughes, Langston, 282 Husayn, Saddam, 189, 326

Iagoda, Genrikh, 142 Ivan il Terribile, 200, 253 Itzcoatl, 139

Jacquet, Annick, 158 Jeanclos, Georges, 210 Jelev, Jeliou, 16, 95 Jesenskä, Milena, 124

Kafka, Franz, 124, 133

Kaganovic, Lazar' M., 50, 79 Kant, Emmanuel, 29, 38, 167, 236, 312

Kersnovskaia, Euphrosinia, 203 King, Martin Luther, 264 Kirov, Sergej M., 102, 127 Klarsfeld, Serge, 147 Kleist, Heinrich von, 19 Klemperer, Victor, 142 Koestler, Arthur, 133

Kostov, Traicio, 26

Kravcenko, Viktor, 130-132, 209, 248

La Fontaine, Jean de, 349 Lacouture, Jean, 358 Landau (giudice), 202 Lanzmann, Claude, 360 Lazzaro, re, 314 Le Goff, Jacques, 193 Le Pen, Jean-Marie, 232, 235 Leibovitz, Yeshayahou, 202 Lenin, Vladimir I.U., 26-27, 38-39, 43-46, 48-49, 51, 55-58, 79-80, 84, 98, 101, 111, 243, 272, 288 Levi, Primo, 11, 85, 139, 150, 152,

159, 185, 201, 212-223, 375 Lévinas, Emmanuel, 21, 88, 168 Lifszyc, Pola, 151 Lipkin, Semén, 67 Locke, John, 17-18 London, Artur, 239-240, 242-245 London, Jack, 261 London, Lise, 240 Luxemburg, Rosa, 117 Lysenko, Trofim D., 33

Malraux, André, 161, 272 Mandel'stam, Ossip, 165 Mao Zedong, 272 Marcenko, Anatolij, 144 Marr, Nikolaj, 33 Marshall, George, 317 Martin-Chauffier, Louis, 183 Marx, Karl, 32, 35, 39, 45, 78, 80,

119, 163, 272 Massignon, Louis, 351, 355, 361, 366

Massu, Jacques, 364-365

Mauss, Marcel, 350, 353 Mendel, Johann Gregor, 33 Merleau-Ponty, Maurice, 180, 182 Mikojan, Anastas I., 127 Millu, Liana, 220
 Milosevic, Slobodan, 198, 290, 294-295, 297-298, 305-306, 310- 311, 315-317, 326-327, 345, 348
 Misnik, Adam, 61 Mitterrand, François, 234 Molotov (Vjaceslav M. Skrbabin),
 143, 200, 332 Momose, Kazumoto, 309 Montaigne, Michel Eyquem de, 37, 344
 Montand, Yves, 239 Montesquieu, Charles de, 22, 35-36,
 99, 323, 341-342 Moulin, Jean, 240, 260 Mozart, Wolfgang, Amadeus, 187 Mukagasana, Yolande, 221 Müller, Heiner, 161-162 Müntzer, Thomas, 30 Münzenberg, Willi, 125, 133 Mussolini, Benito, 38, 296
 Nasser, Gamal, Abdel, 198 Necaev, Sergej, 39 Nekrasov, Nikolaj A., 69 Neumann, Heinz, 119-122, 127, 136, 243
 Nevskij, Aleksandr, 80 Nietzsche, Friedrich, 236 Nolte, Ernst, 79 Nora, Pierre, 208, 250 Nordmann, Joe, 131, 248
 Occam, Guglielmo di, 18, 20 Öe, Kenzaburö, 196 Offenbach, Jacques, 349 Oppenheimer, Robert, 283
 Papon, Maurice, 249-253 Pasolini, Pier Paolo, 216 Pasternak, Boris, 63, 75 Paolo, san, 29
 Pavlov, Ivan Petrovic, 33, 119
 Péguy, Charles, 205, 299, 306, 335, 340
 Perrault, Gilles, 231 Pétain, Philippe, 211, 249, 357, 360 Pietro il Grande, 80 Pinochet, Augusto, 230 Platone, 236 Plutarco, 204 Pol Pot, 221 Pomian, Krzystof, 24 Puskin, Aleksandr S., 69 Postel-Vinay, Anise, 124-125, 132, 351
 Putin, Vladimir, 199 Pressensé, Francis de, 335
 Radek, Karl, 127 Rajk, Laszlo, 26
 Renan, Ernest, 24, 33, 35, 39, 41-
 42, 45, 97, 277 Ribbentrop, Joachim von, 143 Richaud, dottor, 379 Ricoeur, Paul, 211, 254 Rilke, Rainer Maria, 261 Robertson, George, 328 Rolland, Romain, 142 Roosevelt, Franklin Delano, 281 Rossi, Jacques, 243 Rousseau, Jean-Jacques, 18, 37, 73, 105, 108, 151, 167, 207, 220, 238, 254
 Rousset, David, 11, 128, 132, 155, 179-190, 197-198, 209, 227, 248, 261, 344, 356 Rousso, Henry, 246-247, 252 Rubin James, 302 Rufin, Jean-Christophe, 321 Rugova, Ibrahim, 297, 299 Rumkovski, Chaim, 217
 Sade, marchese de, 216
 Said, Edward, 202

Saint-Simon (Claude Henri de
 Rouvroy, conte di), 34 Santayana, George, 211 Sartre, Jean-Paul, 180,
 182, 201,
 240-241 Schwarz-Bart, André, 210
 Segarelli, 30 Semprun, Jorge, 203 Seneca, 26 Shaw, Bernard, 142 Shea,
 Jamie, 327 Short," Michael, 314 Sieyès, Emmanuel Joseph, 18 Slänsky,
 Rudolf, 26, 239, 243 Socrate, 99, 166
 Solana, Javier, 303, 305, 311, 315-
 316, 326, 328 Solzenicyn, Aleksandr, I., 63, 79,
 165, 270 Sperber, Manès, 133 Stalin, Josif D., 11, 26, 44, 49-52, 56-58,
 66-68, 72, 77, 79-82, 84- 85, 97-98, 101-102, 104, 107, 110-111, 115-116, 120-
 122, 126- 127, 130, 134, 149, 153, 165, 199, 200, 228, 244, 248, 266, 281, 286,
 298, 315, 350 Stangl, Franz, 151-152 Steele, Shelby, 173 Surroi, Veton, 308
 Suslov, Michail A., 68, 75
 Taguieff, Pierre-André, 232-233 Taine, Hippolyte, 32, 35 Teitgen,
 Paul, 210 Temistocle, 146 Thaelmann, Ernst, 120 Thatcher, Margaret, 326
 Thuring, Grete, 116, *vedi anche*
 Buber-Neumann Margarete Tillion, Germaine, 5, 11, 16, 124- 125, 180-
 181, 183, 200, 349- 369, 379 Tito (Josip Broz), 289, 300 Tocqueville,
 Charles Alexis Clérel
 de, 36, 97 Tolstoj, Lev N., 78, 86 Touvier, Paul, 248, 250, 279 Trocmé,
 André, 257, 270 Trocmé, Magda, 270 Truman, Harry, 263, 280-282, 284
 Tuchacevskij, Michajl N., 332 Tucidide, 184
 Vaillant-Couturier, Marie-Claude,
 209, 248 Vergés, Jacques, 360 Vespucci, Amerigo, 203-204 Voltaire
 (François Marie Arouet,
 detto), 37 Vrba, Rudolf, 144
 Wallace, Henry, 143 Wallenberg, Raoul, 295
 Weber, Max, 16, 242, 310 Weil, Simone, 247 Werfel, Franz, 162
 Wetzler, 144
 Yacef, Saâdi, 364-365 Yakovlev, Ksandr, 148
 Ziouganov, Guennadi, 198